ARISTOTEL

Metafizica

HUMANITAS

PARADIGME

ARISTOTEL

METAFIZICA

Traducere, comentariu și note de
ANDREI CORNEA

Ediția a II-a revăzută și adăugită



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
ARISTOTEL
Metafizica/Aristotel; trad., pref. și note: Andrei Cornea.
Ed. a 2-a, rev. - București: Humanitas, 2007
Bibliogr.
Index.
ISBN 978-973-50-1680-7

I. Cornea, Andrei (trad.; pref.)

111

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTEA PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

NOTĂ LA EDIȚIA A DOUA

Această a doua ediție a *Metafizicii* lui Aristotel reprezintă rezultatul unei revizuirii substanțiale a primei ediții, apărute în 2001. Fără a modifica premisele ediției I sau principalele sale opțiuni terminologice, am făcut modificări:

a. atunci când mi s-a părut că textul aristotelic trebuie înțeles diferit față de modul în care l-am înțeles în 2001 sau când anumite lecțiuni mi s-au părut azi mai plauzibile. Aprofundarea textului lui Aristotel nu poate să nu conducă la asemenea efecte, odată cu trecerea anilor;

b. atunci când îndreptarea unor vădite erori de traducere sau a unor omisiuni era necesară;

c. când anumite revizuiri „cosmetice" puteau da mai multă cursivitate și inteligibilitate versiunii românești;

d. când completarea unor note și adăugarea altora noi putea clarifica mai bine unele pasaje dificile.

De asemenea, am revăzut în câteva puncte „Interpretare la *Metafizica*", fără însă a interveni în substanța sa.

Cred și astăzi, așa cum am scris în ediția din 2001, că Aristotel nu este doar un pilon esențial al tradiției filozofice, dar și că el rămâne profund actual, capabil să ofere sugestii importante modernității noastre târzii. Traducerea de față a dorit să ofere, pe cât este posibil, un Aristotel „contemporan". Ceea ce nu înseamnă ca un alt tip de demers – un Aristotel al tradiției comentatorilor neoplatonicieni și medievali – nu poate fi, de asemenea, binevenit. Este ceea ce încearcă să facă Alexander Baumgarten cu un colectiv de la Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj.

LĂMURIRI PRELIMINARE

I. Viața lui Aristotel

Aristotel s-a născut în 384 î.e.n. la Stagira, oraș aflat pe coasta Traciei. Tatăl său era medicul de curte al regelui Macedoniei, Amyntas. La 17 ani, Aristotel ajunge la Atena pentru a-și completa educația. Aici, în cadrul Academiei, devine elevul lui Platon, cu care studiază timp de douăzeci de ani. Se pare că, mai târziu, ține pe cont propriu și lecții de retorică la Academie. La moartea lui Platon, în 347 î.e.n., nepotul acestuia, un filozof mediocru, Speusippos, devine conducătorul Academiei, în pofida geniului lui Aristotel. Dar pesemne că divergențele de doctrină dintre Aristotel și Platon deveniseră prea evidente, pentru ca cel dintâi să ajungă conducătorul Academiei platonice.

La invitația lui Hermeas, tiran al cetăților Atarneus și Assos din Mysia, Asia Mică, Aristotel pleacă la curtea acestuia de la Assos. Rămâne acolo trei ani și ia de nevastă pe nepoata regelui. Mai târziu, după moartea acesteia, se recăsătorește. Când Hermeas este răsturnat de la domnie de perși, Aristotel pleacă la Mytilene. La chemarea lui Filip al II-lea, regele Macedoniei, Aristotel devine apoi, pentru cinci ani, profesorul lui Alexandru, viitorul cuceritor al Persiei. La moartea lui Filip, Aristotel revine la Atena. Academia era condusă pe atunci de Xenocrate, iar platonismul domina filozofia la Atena. Aristotel înființează, în câteva clădiri închiriate, Liceul, propria sa școală filozofică, rivală Academiei. Timp de treisprezece ani, Aristotel predă la Liceu. Se pare că, dimineața, aveau loc prelegerile pentru cei avansați, de obicei în timpul unor plimbări (de unde denumirea

de „peripateticieni“ dată filozofilor aristotelicieni), în timp ce seara, el ținea conferințe pentru neinițiați și cu un caracter mai popular. Tot la Liceu a fost adunată prima bibliotecă publică, modelul viitoarelor mari biblioteci elenistice de la Alexandria și Pergam.

La moartea lui Alexandru, în 323, conducerea pro-macedoneană a Atenei este răsturnată și Aristotel, considerat prieten cu dinastia macedoneană, ajunge în primejdie. Pretextul de a-l lovi îl constituie o acuzație de impietate ce este formulată împotriva lui, dar el fuge la Chalcis, lăsându-l pe Teofrast să conducă Liceul. Ar fi spus, cu această ocazie, că *vrea să-i ferească pe atenieni să mai păcătuiască o dată împotriva filozofiei, așa cum o făcuseră cândva cu Socrate.* Moare în anul următor de o boală de stomac. Prin testament, își pune sclavii în libertate.

II. Opera lui Aristotel

Opera lui Aristotel se divide în *trei categorii*: a) Lucrări exoterice, sau „populare“, publicate de autor în timpul vieții. Sunt pierdute aproape în întregime. Multe din ele erau dialoguri scrise în stil platonician. Cicero încă le cunoștea și le elogia frumusețea exprimării. Învățații moderni s-au silit să reconstituie unele dintre operele exoterice, cum ar fi *Protrepticul,* din citate păstrate în operele unor autori mai târzii. b) Tratate științifico-filozofice, rămase nepublicate pe timpul vieții autorului lor (ezoterice), destinate uzului școlii. Este ceea ce noi avem din Aristotel. c) Însemnări, culegeri de materiale, redactate în colaborare cu elevii săi, aparținând de asemenea scrierilor ezoterice. Din acest grup ni s-a păstrat doar *Constituția atenienilor. Metafizica* aparține, desigur, grupului b), ce mai cuprinde tratatele de logică (*Organon*), *Fizica* și alte lucrări destinate studiului naturii, tratatele de etică, *Politica, Retorica* și *Poetica.*

După moartea lui Aristotel, manuscrisele sale nepublicate au rămas în posesia lui Teofrast, urmașul lui Aristotel la condu-

cerea Liceului. Spre deosebire de operele exoterice, lucrările ezoterice ar fi fost puțin cunoscute în afara școlii. La moartea lui Teofrast, manuscrisele au ajuns la discipolul acestuia, Neleus. Moștenitorii lui Neleus, oameni neinstruiți — spune tradiția —, pentru a le proteja, le-au ascuns într-o pivniță, unde au rămas multă vreme neștiute, pradă umezelii și viermilor.

Dar pe la 100 î.e.n. manuscrisele ar fi fost descoperite de un anume Apellicon, mare iubitor de cărți vechi, și duse la Atena. În 86 î.e.n. generalul roman Sulla ocupă Atena, de unde, laolaltă cu multe alte prăzi de război, le duce la Roma. Aici manuscrisele atrag atenția unor filologi, precum gramaticianul Tyrannion, care pune să fie copiate. Pe baza acestor copii, ultimul conducător al Liceului, Andronicos din Rhodos, a elaborat și a publicat, în prima jumătate a secolului I î.e.n., ediția care stă la baza întregii noastre cunoașteri asupra operei lui Aristotel. Într-adevăr, în mod curios, pe măsură ce opera ezoterică ieșea din eclipsa în care stătuse două sute de ani, opera exoterică, cunoscută bine până atunci, a început să-și piardă din influență, a fost tot mai puțin copiată și s-a pierdut aproape în totalitate.

Și astfel, dacă la Platon cunoaștem toată opera exoterică, dar suntem reduși la supoziții în ce privește scrierile și învățătura sa ezoterică, de școală, la Aristotel lucrurile stau exact invers: cunoaștem destul de bine tratatele sale, care aparțin operei rămase nepublicate în timpul vieții filozofului, dar nu avem decât câteva fragmente din importanta și bogata sa operă publicată în timpul vieții.

III. Titlul *Metafizicii*

Aristotel nu denumește nicăieri „Metafizica" opera pe care noi o cunoaștem sub acest nume. De asemenea, știința (sau filozofia) pe care el o caută de-a lungul acestei întregi opere <ἡ ἐπιστήμη ἡ ζητουμένη> nu e niciodată denumită „metafizică". Disciplina al cărei obiect este, pe de-o parte, cunoașterea *realității ca atare*, în generalitatea ei (*ceea-ce-este ca fiind*), pe de altă parte, cunoașterea *realității supreme* — Dumnezeu —

este denumită de el fie „prima filozofie“ <ἡ πρώτη φιλοσοφία>, fie „teologie“ <θεολογία>, fie pur și simplu „înțelepciune“ <σοφία>.

Denumirea „Metafizica“ <τὰ μετὰ τὰ φυσικά>, ca titlu al operei cunoscute de atunci sub acest nume, apare pentru prima oară la Nicolae din Damasc, un filolog care trăiește în epoca lui Octavian August, după care ea devine comună printre comentatori și filozofi. Titlul acesta nu se regăsește, în mod curios, pe lista operelor aristotelice redactată mai până la Diogenes Laertios.

Se pune întrebarea care este înțelesul originar al denumirii, când a apărut ea și ce ne spune aceasta despre împrejurările compunerii operei care ne interesează. În greacă, τὰ μετὰ τὰ φυσικά poate însemna fie ceea ce se află din punct de vedere redacțional după tratatele de fizică, fie ce se află dincolo de domeniul de studiu al fizicii, iar aceasta, iarăși, fie în ordine existențială, fie în ordine didactică.

S-a presupus multă vreme că titlul a fost inventat, de fapt, de contemporanul mai în vârstă al lui Nicolae din Damasc, celebrul filolog și interpret Andronicos din Rhodos. Acesta, cum spuneam, a alcătuit o ediție a operelor lui Aristotel, ce stă la baza edițiilor noastre. Or, scrie David Ross[1], „putem presupune cu destulă certitudine că /numele/ se datora muncii editoriale /a lui Andronicos/ și că desemna pur și simplu tratatele ce se găseau plasate după lucrările de fizică în ediția Andronicos“. Așadar, după Ross și mulți alți filologi moderni, celebra denumire nu a avut inițial decât un sens redacțional.[2] Pur și simplu, Andronicos nu ar fi știut cum să denumească mai multe tratate, posibil disparate, care nu se încadrau în sistematica, pe atunci deja tradițională, a științelor teoretice (fizică, logică, matematică). Atunci, după ce le-ar fi adunat laolaltă într-un corpus unic și le-ar fi legat redacțional, el le-a plasat după tra-

---

[1] David ROSS, *Aristotel*, București, 1995 (numeroase ediții în engleză din 1923), p. 21.

[2] V. Giovanni REALE, *Aristotele, Metafisica*, Milano, 1993, vol. I și idem, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano, 1993.

tatele de fizică și le-a denumit pur și simplu corespunzător acestei poziții.

Așa ar fi apărut „Metafizica“ noastră, alcătuită din 14 Cărți, desemnate în mod tradițional cu primele 13 litere ale alfabetului grec, prima literă, *alpha*, fiind utilizată de două ori, și ca majusculă, și ca minusculă.

De-abia mai târziu, unii comentatori, precum Simplicius, un neoplatonician care trăiește în sec. VI e.n., ar fi înțeles prin expresia τὰ μετὰ τὰ φυσικά știința ce se ocupă cu *realitatea suprasensibilă* sau cu transcendentul. Cât despre cel mai important comentator antic al lui Aristotel, Alexandru din Aphrodisias (sec. III e.n.), acesta înțelege prin τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ ceea ce vine pe locul doi, după fizică, în ordinea didactică a dobândirii cunoașterii, dat fiind că, după Aristotel (v. Cartea Zeta, 3), o cunoștință cu cât este mai abstractă, cu atât este mai greu de dobândit pentru oameni, iar metafizica este mai greu de abordat decât fizica, fiindcă e mai abstractă decât ea.

Ideea că denumirea de „Metafizica“ nu ar fi avut inițial decât un sens editorial a fost însă combătută de unii cercetători mai noi, precum Hans Reiner, care crede că ea ar fi apărut, cu un sens filozofic, în cercurile peripateticiene, cel puțin imediat după moartea lui Aristotel.[3] Giovanni Reale tinde și el să considere că denumirea ar fi fost mai veche și că, probabil, ea avea și o semnificație filozofică („metafizică“) chiar cu vreo două secole încă până la Andronicos.[4]

IV. Probleme redacționale și de interpretare

Foarte mulți interpreți moderni, mai întâi de toți Werner Jaeger[5], dar și David Ross, nu doar au negat că *Metafizica* are

---

[3] Hans REINER „Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik“, în vol. *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, ed. de Fritz-Peter Hagen, Darmstadt, 1969 (culegere de articole).

[4] REALE, *op. cit.*

[5] Werner JAEGER, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1934.

o unitate literară originară, indicată de un titlu originar și autentic; mai mult, ei au contestat faptul că ea ar avea o unitate de gândire. După ei, *Metafizica* ar fi alcătuită din mai multe tratate compuse de Aristotel la date diferite, în mod separat și reprezentând, în consecință, stadii diferite în gândirea filozofului.[6] Unele părți și pasaje ar fi chiar neautentice. Andronicos și alți interpreți ar fi fost, în fapt, „autorii" *Metafizicii*, nu doar fiindcă i-au pus acest titlu, ci și fiindcă ar fi alcătuit, prin reunire de tratate disparate și chiar prin redactarea unor pasaje de legătură, *corpus*-ul *Metafizicii*, așa cum îl cunoaștem noi. O impozantă și multiseculară tradiție de înțelegere a semnificațiilor *Metafizicii* (considerată a fi o operă unitară) a fost astfel anulată!

Așa s-ar explica — spun acești interpreți moderni — importantele contradicții din *Metafizica*, precum și repetițiile sau incertitudinile terminologice. Spre pildă, cum ar putea fi considerată operă unitară o lucrare unde, pe de-o parte, știința căutată are ca obiect realitatea ca atare, în generalitatea sa abstractă (ontologie), pe de altă parte, o anume parte a sa, bine circumscrisă — realitatea divinului (teologie)? De asemenea, așa s-ar explica și faptul că un autor din Antichitatea târzie, Hesychios, menționează o *Metafizică* a lui Aristotel în zece cărți, și nu în paisprezece.

În consecință, acești filologi celebri, precum Werner Jaeger sau David Ross, bazându-se pe așa-numita metodă „genetico-istorică", au spart *Metafizica* în bucăți. La Jaeger, de pildă, lucrurile stăteau astfel: Cartea alpha mic ar fi fost inserată mai târziu (așa se explică și desemnarea sa) și nu ar aparține lui Aristotel, ci probabil lui Pasicles (un peripatetician din secolul III î.e.n.). Cărțile Alpha mare, Beta și Gamma formează o unitate; Delta era un tratat independent; Epsilon este tranzițional, conducând spre Cărțile Zeta, Eta și Theta. Conexiunea acestora

[6] *Idem*, „It is totally inadmissible to treat the elements combined in the *Corpus Metaphysicum* as if they were a unity, and to set up, for purposes of comparison, the average result of these entirely heterogenous materials."

cu Alpha, Beta și Gamma i se pare lui Jaeger problematică. Cartea Iota ar sta complet independentă, Kappa conține un rezumat al Cărților Beta, Gamma, Epsilon, ca și al unor capitole din *Fizica*, adăugat mai târziu... Lambda ar fi un tratat complet separat despre Ființa imobilă. Iar ultimele Cărți, My și Ny, nu au nici o legătură cu cărțile precedente.[7]

Cum observa însă Giovanni Reale, Jaeger și filologii care l-au urmat, adepți ai metodei „genetico-istorice", au neglijat faptul că *Metafizica* aparține operelor nepublicate de autor, destinate a fi folosite la cursurile sale din cadrul Liceului.[8] Stilul lor, adesea nu foarte cizelat, precum și prezența a numeroase neclarități se explică astfel foarte bine și fără a recurge la ipoteze genetico-istorice. Se explică și repetițiile, cum ar fi rezumatul unor Cărți anterioare din Cartea Kappa, ori prezența Cărții Delta — un util și didactic îndreptar privind polisemia unor concepte-cheie, binevenit în cadrul unor lecții orale.

Persistă, firește, o tensiune între definirea metafizicii ca ontologie și definirea ei ca teologie, definiții între care Aristotel pare să oscileze. Dar această tensiune, pe care Aristotel însuși o discută în Cartea Epsilon, nu trebuie înțeleasă neapărat ca o contradicție.[9] De fapt, ține de opțiunea filozofică a interpretului însuși a trata ontologia și teologia aristoteliciene mai curând drept complementare sau, dimpotrivă, drept contradictorii. Cum vedem noi lucrurile, se poate vedea mai jos. Dar, dacă este așa, este clar că graba cu care școala istorico-genetică a separat Cartea Lambda de rest și, în general, a spart *Metafizica* în bucăți devine discutabilă.

---

[7] *Idem*, p. 170.

[8] REALE, *Il concetto di filosofia prima*.

[9] V. și Georg PATZIG, „Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*", în vol. *Articles on Aristotle*, vol. 3, ed. by Jonathan Barnes, Malcolm Schonfield, Richard Sorabji, London, 1979. El scrie: „It is clear from this remark that the embarassing contradiction between a « first philosophy » which is universal ontology and a « first philosophy » which, as theology, investigates only the substance of God simply did not exist for Aristotle."

Ceva asemănător se poate spune și în legătura cu alte presupuse contradicții sau situații aporetice, de exemplu, cele legate de definirea Ființei ori de statutul formei aristotelice.

Ceea ce nu înseamnă că diferitele părți ale *Metafizicii* au fost neapărat, la origine, scrise în același timp. E posibil ca Aristotel să fi compus unele părți mai târziu, iar altele mai devreme, dar e greu de crezut că el nu a revenit asupra celor mai timpurii. A aplica mecanic principiul lui Jaeger, potrivit căruia, cu cât Aristotel pare, în ceea ce spune, mai departe de Platon, cu atât pasajul respectiv datează dintr-o perioadă mai târzie, e arbitrar. Un gânditor plin de vehemența tinereții poate respinge radical la un moment dat anumite idei ale maestrului său, pentru a le privi cu mai multă bunăvoință la maturitate sau la bătrânețe. De altminteri, unii cercetători, de asemenea adepți ai metodei istorico-genetice, precum Paul Gohlke sau Max Wundt, au adoptat chiar acest punct de vedere, datând diferitele părți ale *Metafizicii* invers decât a făcut-o Jaeger.[10] Ceea ce — evident — nu a făcut decât să compromită metoda.

Acestea fiind zise, doar Cartea alfa mic are ceva mai multe șanse să fi fost introdusă mai târziu în corpusul *Metafizicii*. Dar dacă ea aparține într-adevăr lui Pasicles sau e totuși autentică e imposibil de decis. În orice caz, e greu să nu crezi că cel puțin frumoasa teorie asupra evoluției științei ca activitate colectivă să fi fost scrisă de altcineva decât de Aristotel însuși, fie și pentru un context originar diferit de cel al Metafizicii.[11]

V. Considerații generale asupra atitudinii modernilor față de Aristotel și *Metafizica*

Un sondaj efectuat printre mai mulți studenți americani, cărora li se cerea să dea câteva nume de „mari filozofi", a arătat că cele mai multe voturi au primit... Platon și Aristotel. Și nu

---

[10] V. REALE, *Il concetto di filosofia prima*...

[11] William Humbert CRILLY, *The role of Alpha Minor în Aristotle's* Metaphysics, Fribourg, 1962.

e de mirare: până la urmă, se pare că orice persoană, chiar și nu foarte instruită, știe că, la fel ca și Platon, Aristotel a fost un mare filozof, fie și atunci când nume ca Hume, Leibniz sau Jaspers îi sunt total necunoscute.

Însă, dacă persoana în cauză este mult mai instruită sau are chiar preocupări speciale în științele umane sau în filozofie, s-ar putea să aibă o opinie oarecum paradoxală: nu că n-ar cunoaște rolul lui Aristotel; problema este că, nu arareori, o astfel de persoană ar fi nefericită să-l treacă pe Aristotel pe lista celor mai filozofi dintre filozofi, deși este conștientă că, fără el, istoria filozofiei europene și poate chiar istoria însăși a Europei s-ar fi scris altfel. Fie — ar spune omul — asta e! — parcă regretând că n-are încotro și că trebuie pus și Aristotel undeva destul de sus, tocmai pe raftul filozofilor celebri, dar totuși nu chiar lângă Platon, ci ceva mai jos... Platon e altceva! Și oricum, odată așezat la locul său, parcă mai mult nemeritat decât meritat, poate că e cazul ca Aristotel să fie lăsat să doarmă în pace.

De ce are Aristotel în secolul XX o reputație atât de rea printre mulți intelectuali, ba chiar și printre mulți istorici ai filozofiei? De unde obiceiul de a-l lua, de multe ori, cam de sus? Iată ce scria cu o imensă condescendență, de pildă, un mare istoric al filozofiei antice, Léon Robin:

„Ar fi probabil o descriere corectă a lui Aristotel să se spună că el a fost prea mult și prea puțin filozof. El a fost un priceput și abil dialectician, dar n-a fost nici profund, nici original. Născocirea care îi aparține în modul cel mai evident constă în formule bine găsite, distincții verbale care sunt ușor de manipulat. El a pus în funcțiune o mașină ale cărei produse dau iluzia unei gândiri pătrunzătoare și a unei științe reale. Nenorocirea este că el a utilizat această mașină pentru a-i ataca deopotrivă pe Platon și pe Democrit. În acest fel el a abătut știința pentru multă vreme de pe drumul pe care ea ar fi putut face progrese decisive... Cantitatea și varietatea cunoștințelor sale și darul său de netăgăduit de elaborare și prezentare, deși ele nu sunt totuna cu spiritul cercetător în știință și în filozofie, reprezintă,

în afara unor circumstanțe istorice speciale, ceea ce a conferit filozofiei și numelui său incomparabila lor autoritate."[12]

Or, dacă Aristotel nu e decât un fel de mare mediocru, de ce n-am fi noi, modernii fără prejudecăți, dar pătrunși de „spirit cercetător în filozofie și în știință", mai profunzi sau mai originali... pe scurt, mai filozofi? Nimic nu ne împiedică, mai ales că Werner Jaeger ne-a dat un nemuritor exemplu: ne-a arătat, de pildă, așa cum am spus mai sus, că *Metafizica* lui Aristotel, pe care generații la rând de interpreți au crezut-o o operă coerentă, nu ar fi decât o colecție de tratate disparate, scrise de Aristotel în momente diferite și legate arbitrar mai apoi de către un discipol nu întotdeauna foarte îndemânatic. „Este total inadmisibil să se trateze elementele combinate în *Corpus Metaphysicum* ca și când ele ar forma o unitate, și să se propună, pentru motive de comparație, rezultatul mediu al acestor materiale complet eterogene"[13] — scrie el cu o siguranță ce dă fiori.

Și iată și o mostră a felului cum justifică Jaeger această judecată — un exemplu de ceea ce germanii numesc „Besserwissen" (a o face pe deșteptul față de cei vechi): „Cele patru probleme introductive care determină concepția, subiectul și cuprinderea metafizicii sunt tratate în cărțile Gamma și Epsilon. Ne-am aștepta ca Aristotel să continue, ceea ce l-ar aduce la problema realității suprasensibile în Cartea Zeta. Ne-am aștepta, de asemenea, să ne apropiem de problema centrală a metafizicii. În locul totuși al tratării problemei suprasensibilului, Cartea Zeta ne confruntă pe neașteptate cu o teorie a Ființei în general."[14]

Așadar, Aristotel ne-a înșelat așteptările; rezultă, chipurile, că nu e filozof destul, sau că n-a scris *Metafizica* ca pe o operă unitară, ca să procedeze așa cum crede Jaeger că ar fi trebuit să procedeze! Oricum, nu ar fi vorba la el despre o concepție

[12] Léon ROBIN, *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit*, New York, 1967, p. 308, *apud* Giovanni Reale, *Plato and Aristotle. A History of Ancient Philosophy*, New York, 1990, p. 386.

[13] JAEGER, *op. cit.*

[14] *Ibidem.*

unitară și coerentă, despre o viziune filozofică integratoare, ci despre „materiale complet eterogene"!

Un autor mult mai recent, Felix Grayeff, merge încă și mai departe: după el, majoritatea cărților *Metafizicii* nu au nici măcar unitate interioară; ele nu ar fi decât niște compilații ale școlii peripatetice, bazate cel mult pe idei ale lui Aristotel. Ele nu ar fi fost atribuite în întregime lui Aristotel decât aproximativ în epoca lui Cicero sau puțin mai înainte, cam în același fel în care *Pentateuhul* a fost atribuit lui Moise în vremea lui Iosia, regele regatului Iuda. Dar cum putem ști asta? Simplu: NOI, filozofii secolului XX, știm pur și simplu mai bine cum trebuie să arate un tratat filozofic și ce trebuie să cuprindă un tratat filozofic, pentru ca el să aparțină unui singur autor, și mai ales unui singur autor de geniu![15]

Pe scurt, dacă secole de-a rândul Aristotel a fost Maestrul, în secolul XX, mulți l-au acceptat cu un fel de oftat melancolic: reper esențial și inevitabil în istoria gândirii europene, dar parcă era mai bine dacă nu s-ar fi aflat acolo! Iar ca urmare, pur și simplu l-au contestat prin subtilități filologice și l-au făcut bucăți ori l-au radiat ca autor al întregii *Metafizici*.

Dar ce i se reproșează în definitiv lui Aristotel? După cum s-a văzut, pe unii îi supăra presupusa sa lipsă de unitate și contradicțiile pe care cred că i le descoperă la fiecare rând; ei încearcă din răsputeri să le explice fie invocând „paradigma istorico-genetică" în felul lui Jaeger, fie mutând responsabilitatea contradicțiilor, precum Pierre Aubenque, pe seama naturii lucrurilor: Aristotel e plin de contradicții fiindcă și natura reală este aporetică.[16] (Ceea ce presupune, vezi bine, că profesorii de filozofie antică de astăzi știu mult mai bine decât maeștrii filozofi de pe timpuri cum este natura reală și că acolo

---

[15] Felix GRAYEFF, *Aristotle and his School. An inquiry into the History of the Peripatos with a Commentary on* Met. *Zeta, Eta, Lambda and Theta,* London, 1974.

[16] E teza lui Pierre AUBENQUE, *Problema Ființei la Aristotel,* București, 1998 (1962).

unde cei vechi mai aveau iluzii și se înșelau, ai noștri știu să le sublinieze cu roșu erorile și scăderile.)

Alții, mai ales după ce îl compară cu Platon, cred că Stagiritul stă mai rău la capitolul profunzime, așa cum s-a văzut în pasajul citat din Léon Robin; în pofida contradicțiilor sale, Aristotel rămâne prea logician, prea intelectualist. „Asta este logică aristotelică" — îl auzi câteodată declamând disprețuitor și pe vreun snob de intelectual român, hrănit până la indigestie cu Eliade, Cioran și Nae Ionescu —, cu alte cuvinte, ar fi vorba, chipurile, despre un intelectualism formal, vidat de substanța elevată a spiritului. E o opinie pe care a preluat-o, regretabil, și Constantin Noica în a sa *Logica lui Hermes*, unde logica aristotelică este considerată o logică „de cazarmă". Să mai amintim acuzația, auzită adesea printre scrierile așa-numiților filozofi postmoderni, de „gândire lineară sau aristotelică", ceea ce, în jargonul lor, înseamnă gândire plată, rudimentară, incapabilă, chipurile, să priceapă complexitatea și subtilitatea lumii.[17]

Așadar, Aristotel a devenit pentru unii etalonul platitudinii: nu e, s-ar zice, destul de mistic, de adânc întru spirit; el, filozoful pe care se bizuia întreaga scolastică medievală, a ajuns acum să treacă drept un fel de mașină de filozofat în gol despre orice. Lui, creatorului ideii teologice despre Dumnezeul imobil, care pune în mișcare întreaga lume fiindcă întreaga lume încearcă să se apropie de el prin iubire, i se spune că este plat! Pe scurt, antiraționaliștii secolului XX — și mai ales cei mediocri —, după ce au citat câteva pasaje din Nietzsche sau din Heidegger, se grăbesc să-l desființeze pe Aristotel, căruia nu-i pot ierta că a pus la punct instrumentul intelectual cu care propriile lor sofisme pot fi desființate.

Alții, dimpotrivă, obiectează tocmai creatorului metodei științifice că ar fi oprit în loc știința, îndreptând-o pe un drum fals, unde a rămas până la Copernic și Galilei: obiecție absurdă, căci revine la a-i reproșa lui Aristotel că n-a avut urmași la fel

[17] Vezi acuzația de „gândire lineară" discutată în savuroasa denunțare a clișeelor postmoderniste în Alan SOKAL–Jean BRICMONT, *Intellectual Impostures*, London, 1998 (1997).

de inovatori și de creativi ca el, care nu s-a ferit să polemizeze îndrăzneț cu predecesorii săi! Pe de altă parte, ceea ce contează cel mai mult în istoria științei este metoda, și nu rezultatele efective, a căror valoare este de multe ori relativă: dacă pentru fizica secolului XIX, Democrit, cu atomii și vidul său, pare mai apropiat, în schimb, finalismul lui Aristotel pare mult mai în acord cu fizica non-deterministă a quantei, pusă la punct de secolul XX. Însă metodele pe care Aristotel le-a formulat în tratatele sale, cât și practica cercetării științifice ca activitate de grup, dezvoltată de el în cadrul Liceului, rămân valabile, în mare măsură, chiar și cu adăugirile de rigoare, până astăzi.

Suspectez însă că cele mai multe dintre reproșurile aduse filozofiei lui Aristotel au ca origine reală, dar nemărturisită, dificultatea textelor sale, în particular a *Metafizicii*. Aici comparația cu Platon, care a făcut din literatură vehicolul admirabil al ideilor sale, a jucat în defavoarea lui Aristotel. Firește, se știe de mult că ceea ce noi păstrăm din scrierile lui Aristotel sunt lucrările destinate școlii, adică lucrări cu un caracter pronunțat tehnic, și nu scrieri destinate marelui public; dimpotrivă, ceea ce avem din scrierile lui Platon sunt textele adresate marelui public și nu școlii. Totuși, pentru o epocă adesea superficială și obsedată de comunicarea rapidă, imediată, căreia îi repugnă adesea efortul intelectual continuu, texte care seamănă, *mutandis mutatis*, mai mult cu articolele din *Life* au mai multe șanse să se impună în fața publicului intelectual larg decât lungi tratate științifice complicate. Nu că aș disprețui sau ignora valoarea literaturii pentru transmiterea abstracțiunilor filozofice, și mai ales valoarea literară extraordinară a dialogurilor platoniciene, dar a face din ele un criteriu, fie și mărturisit cu jumătate de gură, al pertinenței filozofice în ansamblu mi se pare fals și păgubitor la culme.

Așadar, Aristotel trebuie recitit fără „Besserwissen“ — adică fără pretenția că noi știm mai bine cum ar fi trebuit el să gândească, să explice, să scrie; fără a ne indigna apoi dacă el procedează altfel; fără a-i tăia gândirea în felii, fără a căuta cu tot dinadinsul contradicții, nepotriviri, erori pe care în cele din urmă să le explicăm recurgând la ceea ce în știință se numesc

ipoteze *ad hoc*. El trebuie citit cu atenție, cu concentrare, aș spune chiar cu deferență, dar mai ales făcând efortul serios de a-l înțelege, așa cum este, și nu așa cum am dori noi, poate, să fie.

Dar atunci cum trebuie să tratăm faimoasele contradicții ale lui Aristotel, și mai ales pe cele din *Metafizica*? Să le neglijăm cu totul, în felul celor vechi, sau doar parțial, în felul unui interpret contemporan ca Giovanni Reale ? Să le explicăm prin paradigma „istorico-genetică", precum Jaeger ? Să le punem pe seama școlii, precum Grayeff ? Ori să vedem în ele rezultatul confruntării sisifice cu „natura lucrurilor", precum face, în cheie existențialistă, Pierre Aubenque ?

Iarăși, esențialul este să procedăm fără „Besserwissen" : trebuie să pariem, dacă pot să spun așa, pe unitatea gândului lui Aristotel ; trebuie să presupunem că, atunci când ne izbim de contradicții, este probabil că noi suntem aceia care nu înțelegem bine și se cuvine să ne dublăm eforturile. Firește, persistența anumitor nepotriviri și contradicții nu poate fi exclusă, dar a accepta imediat, aproape cu încântare, contradicția înseamnă a recurge la o soluție comodă, pe care numai depărtarea în timp a Maestrului și felul nu foarte clar în care a fost editată opera sa par s-o autorizeze. A diseca un text filozofic fundamental după straturi, epoci și autori prezumtivi înseamnă a anula acel text din punct de vedere filozofic, după cum înseamnă totodată și a dizolva comentariul filozofic într-o vanitoasă întreprindere de pedanterie filologică.

VI. Notă asupra prezentei traduceri

1. Orice text, și mai ales orice text vechi, pune grele probleme de traducere. Dar *Metafizica* lui Aristotel poate bate multe recorduri. Textul are un pronunțat caracter tehnic și e împânzit cu termeni cărora Aristotel le dă un sens special, uneori greu de precizat cu exactitate. Alteori, același cuvânt are mai multe semnificații, considerabil de diferite între ele. Iar mulți dintre termenii lui esențiali desfid o traducere riguroasă într-o limbă modernă. E de presupus, după cum am atras atenția, că Aristotel se adresa discipolilor sau, oricum, unui public inițiat deja

în elementele filozofiei sale și care îi cunoștea vocabularul de bază. De aceea obscuritățile (pentru noi) nu sunt deloc rare. Sintaxa, și ea, lasă de dorit uneori, mai ales din pricina conciziei sau a unor lungi incidente intercalate.

E evident că, în aceste condiții, toate traducerile, de sute și sute de ani, se bazează pe explicațiile extensive ale marilor comentatori aristotelicieni din Antichitate, cum ar fi Alexandru din Aphrodisias sau Simplicius. Aceasta nu înseamnă că versiunile nu sunt totuși foarte diferite între ele. Printre cele mai cunoscute, pe care le-am consultat, se numără traducerea în franceză a lui J. Tricot, aceea în engleză a lui David Ross, aceea în italiană a lui Giovanni Reale.

După părerea mea, o traducere a *Metafizicii* presupune patru riscuri principale: 1) riscul de a cădea în parafraza scolastică, impusă de tradiție, și care duce la o versiune ce poate părea omului de azi greoaie și aproape ininteligibilă; 2) riscul de a încerca „literaturizarea" și cosmetizarea textului; 3) riscul de a moderniza prea mult; și 4) riscul literalității. În ceea ce mă privește, cred că cel de-al treilea risc este cel mai mic și, de aceea, l-am asumat mai degrabă pe acesta. Am considerat, de asemenea, obligatoriu să explic textul, după puterile mele și urmând modelul altora, prin note, introducere și aparat critic.

În românește, *Metafizica* s-a mai tradus de două ori: prima versiune îi aparține lui Ștefan Bezdechi, publicată în 1965, retipărită, din păcate, fără nici o modificare la editura IRI în 1996. E o traducere bună, dar care încearcă pe alocuri să-l „înfrumusețeze" pe Aristotel. Notele sunt de multe ori utile, prea adesea însă suferă din pricina interpretării vulgar-marxiste, și au, în general, prea puțină adâncime filozofică. Cea de-a doua traducere, incompletă în momentul când scriu aceste rânduri, aparține profesorului Gh. Vlăduțescu și a apărut la editura Paideia în 1998. Aceasta încearcă o abordare literală a textului, ceea ce o face, în mare măsură, ininteligibilă. Nici una dintre cele două versiuni nu este însoțită de lămuriri preliminare sau de studii introductive.

2. Traducerea de față propune, pentru redarea unor termeni-cheie ai lui Aristotel, unele formule noi în tradiția

versiunilor aristotelice. Mă simt, de aceea, obligat să explic câteva dintre opțiunile esențiale.

a) τὸ ὄν ᾗ ὄν. Această faimoasă expresie din *Metafizica* este, în general, redată de traducătorii români prin „Ființa ca fiind" sau „Ființa ca Ființă". (În alte limbi, se folosesc termeni echivalenți ca „Être" sau „Being".) De fapt, formula ar trebui tradusă prin „realitatea ca atare" sau „existența ca atare". Ca să păstrez totuși ceva din parfumul expresiei grecești, fără a o trăda prea mult, am folosit expresia: „ceea-ce-este ca fiind". Am tradus pluralul τὰ ὄντα prin „lucruri" sau „existențe".

b) οὐσία. Acest termen-cheie al *Metafizicii* este, în conformitate cu tradiția scolastică, redat de regulă de traducători prin termenul „substanță" (sau cuvinte similare în limbile europene). Termenul mi s-a părut nepotrivit și derutant: în primul rând, deoarece, pentru oamenii de azi, este insuficient de diferențiat de termenul „materie". Or, la Aristotel noțiunea desemnată astfel este aproape opusă noțiunii de „materie". Pare, de asemenea, nepotrivit să vorbim despre „om" sau „cal" ca despre „substanțe". Iar să spui că, de pildă, „Socrate este o substanță individuală", sună barbar la culme. Așadar, am preferat termenul de „Ființă", care redă relativ bine sensul cuvântului grec în accepțiunea care ne interesează și care, întocmai ca și acesta, este un derivat nominal al verbului „a fi". L-am scris cu majusculă, pentru a nu crea confuzii cu „ființă", sinonim pentru „vietate".

c) τὸ συμβεβηκός. Termen tradus, de obicei, prin „accident", uneori „proprietate"; literal, „ce e sosit împreună cu ...". Am folosit cuvântul „context" sau, după caz, expresia „proprietate contextuală". Etimologic, *con-textum* înseamnă în latină „țesut împreună cu ...", adică ceea ce, „țesut fiind împreună cu" Ființa, îi conferă acesteia anumite proprietăți. Termenul redă satisfăcător ideea că există o caracteristică a subiectului, care, deși poate fi importantă, nu este cuprinsă în definiția sa. Dimpotrivă, termenul scolastic „accident" sugerează întâmplarea, hazardul, ceea ce nu corespunde decât parțial conceptului aristotelician.

d) εἶδος. Când Aristotel îl folosește ca sinonim pentru ἰδέα, εἶδος înseamnă „Idee" sau „Formă" platoniciană. Aristotel neagă existența unor atare entități, separate de lucrurile senzo-

riale. În acest context, am preferat termenul „Formă", scris cu majusculă, celui de „Idee". În schimb, când am scris „formă", este vorba despre „forma" aristotelică, imanentă lucrurilor individuale. În acest sens, εἶδος este aproape sinonim cu μορφή (configurație) sau chiar cu λόγος (definiție, noțiune). Uneori Aristotel folosește expresia μορφὴ καὶ εἶδος — „configurație și formă", expresie ce trebuie, cred, luată ca o *hendiadă*, putându-se înțelege „forma configurantă" a unui lucru individual. Am preferat totuși în traducere să suprim copula „și" în aceste cazuri, înlocuind-o cu o virgulă. La fel am procedat și în altele similare, precum ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, αἰτίαι καὶ ἀρχαί, unde Aristotel asociază termeni cvasisinonimici, care se luminează reciproc și formează o sintagmă unitară. Alteori, desigur, εἶδος mai înseamnă „specie".

e) αἰτία, αἴτιον. Termenul este, conform tradiției scolastice, redat de traducători prin „cauză". Numai că noțiunea aristotelică de „cauză" cuprinde mult mai mult decât există în conținutul exprimat de termenul nostru modern. Mi se pare nepotrivit, de pildă, să denumim scopul, finalitatea — „cauză". Și chiar forma sau definiția nu sunt „cauză" în sensul modern. Am tradus, așadar, termenul prin „rațiune de a fi", formulă ce mi se pare că îmbrățișează relativ bine complexitatea noțiunii aristotelice.

f) δύναμις. Am preferat de obicei cuvântul „virtualitate" celui folosit în mod obișnuit, de „potență". El aduce o nuanță de prezență fantomatică, de existență incompletă, indecisă, ceea ce mi se pare că redă bine intenția lui Aristotel. Astfel, pentru Aristotel, materia este „virtualitatea formei", ea putând deveni formă, dar putând totodată să nu devină. Uneori, am folosit termenul de „capacitate".

g) ἐνέργεια, ἐντελέχεια. Am tradus ambele cuvinte prin „actualizare" sau „activitate" (utilizând, după caz, fie formele verbale, fie pe cele nominale ale cuvântului), și nu prin „act", așa cum fac multe traduceri (inclusiv cele două românești precedente), care urmează tradiția. Ar fi, într-adevăr, greu de înțeles pentru un cititor neprevenit ce vrea să spună Aristotel cu „potența care devine act" sau cu „forma este actul", dar gândul

său e mult mai transparent dacă spunem că „o virtualitate se actualizează“ sau că „forma este actualizarea unei virtualități“. Aristotel folosește practic sinonimic ἐνέργεια și ἐντελέχεια, dar există o anumită diferență de nuanță între ele. Primul termen înseamnă, literal, faptul de „a fi în activitate“ și are un sens mai degrabă cinematic: „actualizarea“ prin mișcare a unei virtualități. Cel de-al doilea înseamnă mai degrabă faptul de „a realiza o finalitate“ și are o semnificație existențială: fiecare lucru își caută destinul, își realizează finalitatea, devine ceea ce este și, în această măsură, își obține forma completă.

h) χωριστόν. Ca și εἶδος, și acest termen, esențial la Aristotel, are un dublu sens, în funcție de referent: când Aristotel are în vedere Formele platoniciene, χωριστόν desemnează proprietatea acestora de a fi transcendente, de a constitui o lume aparte. Am folosit în acest caz cuvântul „separat“ sau „separabil“. Când Aristotel se referă la proprietatea Ființei de a subzista în chip relativ, chiar atunci când atributele sale contextuale se modifică, am tradus χωριστόν prin „autonom“.

i) καθ' αὑτό. E o sintagmă tradusă de obicei prin „în sine“. Am preferat cuvântul „intrinsec“.

j) λόγος. Cuvânt extrem de polisemic în greacă. La Aristotel, în *Metafizica*, este de multe ori sinonim cu εἶδος. Alteori, trebuie mai degrabă tradus prin „definiție“, sau prin „noțiune“, exprimând aspectul logic al formei sau al Ființei.

k) τὸ τί ἦν εἶναι. Această expresie foarte tehnică (*quidditatea* scolasticilor) a lui Aristotel am tradus-o, aici urmând tradiția, prin „esență“. Uneori însă, pentru mai multă claritate, am folosit expresia „ce-este-în-sine-ceva“. Ea este sinonimă cu τὸ τί ἐστί, adică „*ce-este*-le lucrului“ și, cum arată Aristotel în Cartea Eta, cu definiția formală sau cu noțiunea (ce exprimă forma sau actualizarea).

l) φύσις. Cuvânt tradus în general prin „natură“. În *Metafizica* este, nu arareori, un sinonim pentru Ființă.

Pentru felul cum am tradus alți termeni, vezi lămuririle la locul respectiv.

La baza prezentei versiuni stă textul grec al monumentalei ediții a *Metafizicii* în trei volume a lui Giovanni Reale, Milano, 1993 și, pe alocuri, ediția clasică a lui David Ross.

3. Am inserat între bare oblice // cuvintele pe care le-am suplinit eu însumi pentru a face textul aristotelic mai clar. Inserturile între paranteze drepte [ ] reprezintă porțiuni de text socotit corupt sau neautentic de majoritatea marilor ediții critice. Cuvintele în cursive sunt sublinierile mele, iar majoritatea diviziunilor în paragrafe, de asemenea, îmi aparțin.

4. În traducere, note, lămuriri preliminare și interpretare am fost călăuzit de o intuiție de bază: aceea că *Aristotel rămâne un autor esențial și profund actual al începutului noului secol.* În particular, *Metafizica* poate sugera răspunsuri în dezbaterile de idei contemporane privind relativismul și universalismul, ori pragmatismul și esențialismul. Nu putem atunci privi decât cu stupoare și tristețe o judecată ca aceea a lui Werner Jaeger, care îl istoricizează și îl contextualizează pe Aristotel, până la punctul de a-i contesta o semnificație filozofică generală și actuală: „Văzut din perspectiva modernă, Aristotel este pur și simplu reprezentantul tradiției, și nu simbolul propriilor noastre probleme sau al unui progres liber și creator al cunoașterii."[18] Dar nu-i nimic nou sub soare! Ne vin în minte vorbele lui Aristotel: „Dacă cei care au examinat adevărul în cea mai mare măsură cu putință... dacă tocmai aceștia au asemenea opinii... cum de n-ar fi îndreptățită descurajarea celor care se apucă să filozofeze?" (*Metafizica*, Cartea Gamma, cap. 5)

Traducerea și interpretarea lui Aristotel reprezintă, la drept vorbind, o imensă operă colectivă, un fluviu majestuos și fără sfârșit, în care nenumărate pâraie de diferite puteri se confundă și se amestecă necontenit. Esențialul este, atunci, să vii cu apa ta, mai puțină, sau mai bogată, la marele fluviu: „Căci, dacă, luate individual, contribuțiile științifice rămân nule sau mediocre, din adăugarea tuturor iese ceva măreț" (*Metafizica*, Cartea alpha mic, cap. 1)!

ANDREI CORNEA

[18] JAEGER, *op. cit.*, p. 368.

INTERPRETARE LA *METAFIZICA* LUI ARISTOTEL

Oricine se duce la doctor află, și încă pe propria piele, deopotrivă măreția și mizeria științei medicale: o știință care face uneori miracole, care a acumulat un număr excepțional de cunoștințe și oferă nenumărate explicații, pe de-o parte; pe de altă parte, o știință care, adesea, se poticnește în cazul individual, ce desfide, prin imprevizibilitatea sa, și regula, și știința, și rațiunea.

Această măreție și această mizerie ale științei erau la fel de actuale pe vremea lui Aristotel cum au rămas și acum, la începutul noului mileniu. Mai mult, ele caracterizau și caracterizează științele naturii și ale omului în ansamblu. Dar care este explicația acestui tablou, etern contrastant? Oare ar putea fi depășită alternativa: sau regulă universală — sau caz individual, în ceea ce privește științele naturii și ale omului, și cum anume? — iată chestiuni care l-au preocupat profund pe Aristotel. Iar paginile pe care noi le citim astăzi sub titlul de *Metafizica* nu sunt, după gândul meu, altceva decât umbra în scris a acestei preocupări obsesive.

Adversarii lui Aristotel

Filozofia se naște — ne spune Aristotel în Cartea Alfa Mare a *Metafizicii* — din uimirea noastră dinaintea minunățiilor naturii și ale vieții. Și totuși mai există și o altă sursă a ei, extrem de evidentă la Aristotel, ca și la oricare alt filozof: anume opoziția, adversitatea chiar față de „uimirile" altor gânditori. Astfel, primii filozofi ai naturii — Thales, Anaximandros, Xenophan — au reacționat nu numai dinaintea spectacolului extraordinar al misterului cosmic, dar mai ales dinaintea formulelor mitologiei homerice și hesiodice, care aveau pretenția de a dezlega misterul

cu mijloacele mitului. Filozofii care i-au urmat, de exemplu, pitagoricienii sau Platon, au practicat și ei nu doar *uimirea filozofică*, ci și *opoziția filozofică* față de predecesori, astfel încât motivele de uimire, în loc să se împuținеze, s-au înmulțit.

„Uimirea fundamentală" a lui Aristotel, cel puțin așa cum o putem bănui din *Metafizica*, ar putea fi numită, după părerea mea, „problema științei". Ea este formulată, încă din primele paragrafe ale Cărții Alpha Mare a *Metafizicii*, atunci când filozoful caută să stabilească în ce măsură știința este o înțelepciune reală. Or, el observă un fapt paradoxal: omul de știință (sau artizanul înțelept, cum îl numește el în acest punct), deși are acces la înțelegerea *cauzelor și a rațiunilor de a fi* ale lucrurilor, sau la cunoașterea *principiilor*, se întâmplă ca, *în practică*, să eșueze și să fie întrecut de omul cu bogată experiență, dar care ignoră explicațiile științifice și care este incapabil să-l învețe pe un altul ceea ce el știe în mod practic. În medicină mai ales, această insuficiență apare în chip dureros (și apare și astăzi, nu numai în vremea lui Aristotel): știința are drept obiect universalul, dar natura este, în sens imediat și direct, alcătuită din lucruri individuale sau din indivizi: știința medicală îl are în vedere pe „omul generic", dar cel care suferă efectiv și trebuie vindecat nu e „omul", ci numai Socrate, Callias sau Maria.

Or, tocmai de aici apare opoziția Stagiritului față de principalele soluții anterioare: pentru sofiști precum Protagoras, care preluaseră unele dintre ideile mai vechilor filozofi ai naturii, ca Empedocles sau Anaxagoras, realitatea este în mod fundamental dispersată, rezumată la fapte individuale, iar lumea constă dintr-un flux continuu și inconstant de evenimente. Nu există standarde universale de apreciere și de evaluare; adevărul este relativ, în sensul că el depinde de raportul rostirii cu autorul său: aceasta este cea mai probabilă semnificație a faimoasei formule a lui Protagoras: „Omul este măsura tuturor lucrurilor". În fine, nu există o distincție între fapte și interpretări, între intrinsec și extrinsec, între esență și aparență; sau, după cum spune Aristotel: „acești filozofi suprimă Ființa", adică ei neagă că ar putea exista în lume un *sâmbure de stabilitate*. Evident că, în această situație, *orice știință devine imposibilă*. Există,

în schimb, numai retorici, adică arte ale persuasiunii și ale justificării, și rămân valabile numai experiențele individuale, locale, incomunicabile ori, cum ar spune Michael Polanyi, numai „cunoașterea tacită".

De partea cealaltă se poziționa Platon mai ales, cât și platonismul urmașilor imediați ai lui Platon, precum Speusippos sau Xenocrate, direcție de gândire pe care Aristotel o cunoștea foarte bine, deoarece fusese el însuși un platonician în tinerețe. Soluția platonică este la antipodul celei sofistice: după platonicieni, *realitatea este eternitatea*, imperisabilitatea, coerența absolută, stabilitatea și constanța perfectă, este rezistență la orice devenire și transformare. Dar această realitate nu se află decât în lumea Formelor, adică într-o transcendență separată de lumea fizică, a senzațiilor, a lucrurilor. Știința este posibilă, dar — vedem dintr-un pasaj al *Republicii* lui Platon — numai în măsura în care ea privește la Formele transcendente, pur inteligibile, și nu la reflexele sau umbrele lor materiale, precum sunt chiar și astrele pentru astronomie. Dar ce ne facem cu fizica sau cu medicina în aceste condiții?

Paradoxal, platonismul ajunge la o concluzie practică asemănătoare cu sofistica: lumea materială, senzorială, cea în care trăim efectiv, nu are parte de știință. Iar dacă pentru sofiști aceasta se întâmplă pentru că, în general, nu poate exista știință, ci doar diferite arte ale persuasiunii, pentru platonicieni faptul are loc fiindcă numai în lumea Formelor poate exista știința. Or, între tărâmul Formelor și lumea materială există, practic, un abis insurmontabil.

Numai că Aristotel — fiu de medic și el însuși naturalist — e convins că, dacă știința înregistrează uneori eșecuri și e întrecută de oamenii cu experiență practică, aceasta nu se întâmplă totuși ca regulă generală; știința are și ea adesea rezultate cu care se poate lăuda. Iar simpla ei existență dovedește că nici sofiștii, nici platonicienii nu au dreptate.

Dar asta nu e totul, ba e chiar puțin: căci știința nu se rezumă la obținerea unor rezultate, fie și excepționale, chiar dacă nici acestea nu sunt de trecut cu vederea, ci sensul ei fundamental stă în aflarea „de ce"-ului lumii și al lucrurilor — adică la aflarea

principiilor sau a *rațiunilor de a fi.* (Cu alte cuvinte, ea vrea să răspundă la cele patru întrebări fundamentale: *ce este* un lucru, *din ce* este el, *cine/ce* l-a făcut și *cu ce scop.*) Faptul că putem descrie un fenomen, ba chiar că putem prevedea unele consecințe ale sale nu ne este de ajuns. Omul posedă *o aspirație naturală să știe*, adică să înțeleagă, să caute explicații raționale — afirmă Aristotel, într-o celebră formulă, chiar în deschiderea *Metafizicii.* Această aspirație nu se reduce — așa cum credeau mulți pe vremea aceea, și cum cred încă și mai mulți în zilele noastre — la considerente și avantaje practice. La ce ne slujește, într-adevăr, să știm cum a arătat Universul în primele secunde ale existenței sale după Big Bang? De ce ar trebui să fim preocupați de modul cum se va sfârși Universul, de vreme ce oricum aceasta se va petrece peste miliarde de ani? Din punct de vedere practic, tabelele astronomice ale lui Ptolemeu — cu unele corecții — mai erau până nu demult valabile pentru navigatori; la ce au servit, așadar, *în chip practic*, teoriile lui Copernic și Galilei? Până la zborurile cosmice — aproape deloc. Să fie vorba, în descoperirile științifice, numai despre o simplă *schimbare de paradigmă*, cum spune Thomas Kuhn, legată mai curând de un nou „stil" al epocii? Iată ceva cu care Aristotel nu ar putea fi de acord!

Aristotel este, prin urmare, încredințat că știința rămâne posibilă și că ea este chiar esențială pentru om — este chiar poarta sa către libertate, fericire și divin. Cum poate fi ea atunci exclusă, fie *în general* din realitate — cum cred sofiștii —, fie din realitatea *aceasta*, în care noi trăim efectiv — cum vor Platon și platonicienii? Și ce valoare mai are o știință fără referent sau una al cărei referent este numai o ipotetică și, oricum, transcendentă lume a Formelor?

Bătălia lui Aristotel se poartă, prin urmare, pe două fronturi: primul front, situat la „stânga", este deschis împotriva relativismului sofistic, care se inspira, pe de-o parte, din unele cercetări ale filozofilor naturii, pe de alta, din preocupările pentru retorică și politică ale sofiștilor. Al doilea front, „la dreapta", presupune lupta cu pitagorismul și platonismul, care acordau prea mult transcendentului pe care îl separau dramatic de

imanența în care noi trăim. Încercarea *Metafizicii*, prin urmare, aceasta este: cum se poate explica *această* lume, dar fără a o desprinde, a o rupe definitiv de *acea* lume, de care totuși nu ne putem lipsi. Iar întrebarea „cum e posibilă știința în lumea *aceasta*" revine la a întreba: *cum se pot înțelege mișcarea, transformarea și diversitatea* atunci când orice înțelegere reală, intelectuală presupune constanță, permanență și mai ales un punct staționar de referință, ceea ce pare anevoie de aflat numai în lumea *aceasta*?

Multiplicitatea sensurilor realității

Încercarea lui Aristotel se regăsește sintetic într-o sintagmă ce revine obsesiv în cuprinsul *Metafizicii*: πολλαχῶς λεγόμενον — „cu sensuri multiple". Astfel, el observă că termenii de care ne folosim în cele mai curente situații nu au sensuri unice, singulare; ci au mai multe semnificații, pe care, dacă dorim să ne înțelegem bine unii cu ceilalți, trebuie să le distingem și să le analizăm separat. Firește, nu Aristotel fusese primul care sesizase polisemia conceptelor, dar el este cel dintâi care o analizează sistematic și care, mai ales, o așază în centrul metodei sale filozofice.

Or, dacă polisemia nu este recunoscută și respectată, iau naștere sofisme și contradicții, iar adevărul ne scapă. Cartea Beta enumeră pe larg o mulțime de astfel de contradicții, de fundături în care se ajunge dacă nu se ține seamă de polisemia conceptelor și, în ultimă instanță, de multiplicitatea sensurilor realității ca atare.

Așa se întâmplă, desigur, și cu termeni dintre cei mai comuni: cuvântul „sănătos", în sintagma „privire sănătoasă", înseamnă altceva decât în aceea de „hrană sănătoasă" sau în aceea de „ficat sănătos". Dar toate sensurile cuvântului „sănătos" (fie ceva care indică sănătatea, fie ceva care produce sănătatea, fie ceva care conține sănătatea) au ceva comun: *referința la o idee principală* sau centrală: anume la *sănătatea însăși*.

Același lucru se observă și în privința altor concepte, și mai ales a celor fundamentale; în esență, spune Aristotel, însuși cuvântul „realitate" sau „existență", ceea ce el numește *ceea-ce-este*

(τὸ ὄν), are mai multe sensuri — toate justificate și importante în felul fiecăruia — între care trebuie distins cu atenție. De exemplu, un lucru, precum omul, este o existență reală, dar și proprietatea de a fi alb este o existență reală, numai că *într-alt sens*. De asemenea, existența arhitectului în prunc este o realitate, dar virtuală, și deci de alt tip decât existența lui actualizată, la maturitate. Or, confuzia acestor sensuri poate conduce la nenumărate sofisme. Așadar, existența, ca și alte noțiuni, nu are nici un sens unic, așa cum credea Parmenide sau Platon, dar, pe de altă parte, ea nu descrie nici o multiplicitate pur verbală (omonimică) de sensuri — așa cum voiau sofiștii; există mereu un *nex comun*, ceva care integrează toate aceste sensuri diferite, deopotrivă fără a le egaliza sau a le deduce unele dintr-altele, dar și fără a le lăsa să se disperseze în necuprindere.

Dar care este atunci referința principală sau sensul central al existenței, aceea care impune acest *nex comun*, așa cum, în mod analog, sensul central al noțiunii de „sănătos" este „sănătatea"? Această *referință principală* este ceea ce Aristotel numește „Ființă" (οὐσία).

Ființa este porțiunea de stabilitate din lume, „miezul tare" al realității. Ființa este ceea ce lucrul *este în sinea lui*, este *ce-este*-le său. Ființa este suportul proprietăților, al calităților și afecțiunilor, adică ceea ce e permanent într-un subiect atunci când acesta se schimbă și devine într-un fel. De pildă, un om poate fi sănătos sau bolnav, poate fi fericit sau mizerabil, poate învăța sau uita, și totuși, atâta vreme cât trăiește, el rămâne el însuși, fiindcă el își păstrează Ființa. Râul lui Heraclit, în care nu te-ai putea scălda de două ori, sau chiar nici măcar o singură dată, după cum credea Cratylos, discipolul radical al lui Heraclit, deoarece este în perpetuă mișcare, rămâne totuși un *anume râu*, și nu un altul, deoarece subzista ceva din el: Ființa sa.

Ființa, de asemenea, face ca lucrurile să nu fie numai rețele de relații și contexte (așa cum cred astăzi „pragmatiști" relativiști ca Richard Rorty), ci să aibă și o anume autonomie față de cel care le percepe. Pentru că au Ființă, lucrurile nu sunt complet reductibile la datele senzației sau ale percepției, ci ele admit și o cunoaștere rațională. Invers, dacă nu ar exista Ființă, lumea

s-ar rezuma fără rest la un flux continuu de senzații și nici o cunoaștere bazată pe concept, pe regulă, pe cauzalitate nu ar fi cu putință.

Pentru ca să se poată explica existența științei, pentru ca o înțelegere rațională a lumii să fie legitimă — crede Aristotel, prin urmare —, pentru ca nu orice opinie și orice închipuire să fie la fel de valabile și de egal îndreptățite la numele de „adevăr", *trebuie să existe Ființă.*

Numai că aici apar două probleme: 1) Cum se poate demonstra existența Ființei ? 2) Și unde anume, în cuprinsul realității, se regăsește efectiv Ființa ?

Există Ființă ?

Aristotel știe însă că nu poate demonstra ca atare existența Ființei. Totuși, el crede că poate respinge eficient afirmațiile celor care îi contestă existența. Mai întâi, el presupune, în Cartea Gamma — ceea ce nu este deloc absolut evident, dar era aproape o evidență pentru filozofia antică —, că realitatea interioară, a reprezentărilor mentale, corespunde structural realității exterioare, „obiective".

Cu alte cuvinte, dacă lumea este de tip heraclitic, în curgere continuă, lipsită de orice constanță — adică lipsită de Ființă —, și lumea mentală va fi la fel de inconstantă, *contradictorie*, trăsătură proprie — zice Aristotel — viziunii relativiste și iraționaliste a lui Protagoras. Acesta suprimase distincția dintre aparență și esență, dintre intrinsec și contextual, sau, de fapt, redusese totul la aparență și la relație (în chipul postmodernilor de azi), exact la fel după cum anumiți filozofi ai naturii eliminaseră repausul și stabilitatea, păstrând numai mișcarea.

Rezultatul ar fi că nu s-ar mai putea face, în mod consistent, afirmații adevărate sau false despre un anumit lucru: falsul s-ar metamorfoza îndată în adevăr, adevărul ar deveni fals, în funcție de perspectivă și de dorința celui care judecă: celebra sentință a lui Protagoras: „omul este măsura tuturor lucrurilor", este interpretată de Aristotel (ca și de Platon) în cheie pur relativistă: adevărul și falsul se pot afirma concomitent despre același

subiect, ceea ce de fapt conduce la suprimarea *principiului noncontradicției*. „La modul general — spune Aristotel — cei care contestă principiul noncontradicției suprimă Ființa. Căci este necesar ca ei să pretindă că toate cele sunt *contexte*, sau *relații contextuale*, și că nu există ceva ce omul sau animalul sunt *intrinsec*."

Trebuie să spunem totuși că legătura dintre relativismul epistemologic și negarea principiului noncontradicției nu este chiar atât de necesară logic pe cât i se părea lui Aristotel: mai întâi afirmația lui Protagoras poate fi înțeleasă nu numai individual-subiectiv (orice om e măsura tuturor lucrurilor), ci și specific-kantian (omul *în general* dă măsura lucrurilor). Apoi principiul noncontradicției nu permite să se facă afirmații contradictorii despre același subiect *și sub același raport*; or, a afirma, de pildă, că toate propozițiile sunt adevărate poate însemna, eventual, că „toate propozițiile sunt adevărate *doar sub un anume aspect, diferit însă de la caz la caz*, ceea nu contrazice neapărat principiul noncontradicției.

Totuși este de netăgăduit că, filozofic vorbind, există o legătură între relativismul ontologic și cel epistemologic, pe de-o parte, și sofistică, pe de altă parte, și că Aristotel nu greșea foarte mult asociindu-le. Așadar, să admitem că, dacă se suprimă Ființa, în final, se suprimă principiul noncontradicției. *Rămâne atunci de arătat doar că principiul noncontradicției nu poate fi suprimat*, pentru a arăta că suprimarea Ființei este inacceptabilă. O bună parte a Cărții Gamma este dedicată tocmai acestei chestiuni: să se arate că principiul noncontradicției nu poate fi suprimat. Firește, în sine, principiul noncontradicției, fiind o axiomă, nu poate fi demonstrat, iar cei care încearcă s-o facă se înșală — explică Aristotel. Dar se poate foarte bine arăta, în schimb, că negarea lui este imposibilă pentru o persoană care vrea să gândească coerent și să comunice limpede gândul său. Este ceea ce s-a numit metoda „respingerii" (*refutatio*).

Într-adevăr, spune Aristotel, dacă am putea face afirmații contradictorii despre același subiect și în același moment, *n-am mai putea nici gândi, nici comunica nimic determinat;* astfel încât nimic, nici măcar această teză — *anume că principiul*

noncontradicției este fals —, n-ar putea fi gândit sau comunicat. Or, în fapt, toată lumea gândește și comunică ceva anume, inclusiv sofiștii, cei care contestă principiul noncontradicției. Altminteri, dacă nu ar comunica, omul ar fi, zice Aristotel, „aidoma unei legume". Iar dacă nu ar comunica ceva determinat, omul nu ar comunica, în fapt, nimic. *Realitatea comunicării unui subiect determinat*, așadar, presupune acceptarea unei consistențe a gândirii, a unei determinări coerente a gândului gândit și apoi comunicat, ceea ce, la rândul său, implică principiul noncontradicției. Pentru ca omul să rămână în domeniul *logos*-ului, al gândului coerent și al expresiei verbale neechivoce, e necesar ca el să utilizeze implicit principiul noncontradicției, fie și atunci când, explicit, el ar dori să-l conteste. Chiar dacă — așa cum crede de exemplu J. Lukasiewicz — acest principiu nu este o „lege a logicii" și nu are valoare logică ca atare, el întemeiază orice limbaj omenesc și înființează orice responsabilitate pentru spusele rostite și faptele comise. Iar dacă el nu este încă logic, cu siguranță că el întemeiază logica.

Or, pe de altă parte, după cum s-a spus, e plauzibil ca orice consistență a gândirii să fie un reflex al consistenței lumii. (Principiul noncontradicției nu poate funcționa în cazul unor obiecte imaginare inconsistente, precum un triunghi dreptunghic echilateral.) Iar o lume consistentă este o lume unde există Ființă. Așadar, printr-un fel de „argument ontologic" implicit, subtil și mai puțin pretențios decât cel „clasic" al lui Anselm din Canterbury, Aristotel deduce, din faptul incontestabil al comunicării umane, că *trebuie să existe Ființă.*

Unde este Ființa?

Dar, chiar dacă acum știm că trebuie să existe Ființa, încă nu știm unde se află ea, sau ce anume este ea — altfel spus, cu ce porțiune din realitate se identifică ea. Problema pare eternă: „iată subiectul cercetat și controversat și în vechime, și acum, și pururea: ce este *ceea-ce-este*, adică ce este Ființa?" — scrie Aristotel. Într-adevăr, filozofii, predecesorii săi, au identificat Ființa — adică *porțiunea de stabilitate și coerență din lume* —

fie cu elementele naturii, precum focul, aerul sau apa, fie cu materia în general, fie cu anumite universalii, precum Formele platoniciene sau numerele pitagoricienilor. Lipsa de unitate a răspunsurilor a generat însă confuzie și a condus la scepticismul celor care au negat realitatea Ființei.

Aristotel a stabilit însă că anumite cuvinte au mai multe sensuri, că sunt πολλαχῶς λεγόμενα: or, în acest caz, nu cumva și conceptul de Ființă trebuie gândit în mai multe sensuri ? Iar dacă este așa, s-ar cuveni a fi detaliate sensurile principale ale noțiunii de Ființă și stabilit la ce porțiune de realitate se aplică ele, după cum trebuie stabilit și sensul central, fundamental, care le asociază. Prin urmare, așa după cum Ființa împiedică dispersia realității în ansamblu, trebuie să existe un fel de sens esențial al Ființei — o „Ființă a Ființei", care adună și conectează sensurile relativ diferite ale noțiunii de Ființă.

Iar dacă este așa, înseamnă că toți filozofii care au identificat Ființa cu anumite aspecte ale realului au avut, cumva, dreptate, deși parțial. Ei nu au văzut decât un anumit sens al Ființei, dar le-au scăpat celelalte sensuri. Experiența lor rămâne utilă și merită a fi studiată *istoric*, ceea ce chiar face Aristotel, în Cartea Alpha mare, dar trebuie să fie depășită *critic* printr-un fel de sinteză. Mai mult, a căuta să se răspundă în mod univoc întrebării: *ce este Ființa* se dovedește a fi o eroare: *Ființa este, în mod efectiv, mai multe entități, chiar dacă în grade diferite.*

Autonomia Ființei

Examinând diferitele concepții anterioare și comparându-le cu a sa, Aristotel observă că, în general, sunt mai multe entități care concură între ele în a reprezenta Ființa, și anume: *materia, forma, conceptul universal și compusul dintre materie și formă.* Într-un fel, toate acestea, privite sub un anumit raport, pot reprezenta Ființa, dar în grade diferite. Dar ce însușire anume trebuie să posede o entitate pentru a merita numele de Ființă ? Răspunsul lui Aristotel este simplu și complicat în același timp; simplu: pentru ca ceva să merite numele de Ființă, trebuie să fie un χωριστόν; complicat: nu e tocmai ușor de înțeles și de tradus, în consecință, ce înțelege Aristotel prin acest cuvânt.

Χωριστόν înseamnă, în sens strict, „separabil“, sau „separat“. Cu toate acestea, *forma*, despre care adesea Aristotel afirmă că reprezintă Ființa, nu este separabilă de regulă de materia în care ea se întrupează. Dimpotrivă, Forma platoniciană, despre care Aristotel afirmă răspicat că *nu este Ființă* și că, de fapt, nu există în mod real, este considerată de el a fi fost concepută de Platon ca „separată“ sau „separabilă“ de lucrurile sensibile.

Atunci când este întrebuințat pentru a descrie Ființa, χωριστόν înseamnă de fapt „autonom“, sau „subiect autonom“. Cu alte cuvinte, este vorba despre *ceva* care poate fi suport pentru proprietăți, existând autonom (dar nu separat fizic) față de ele și față de contextele sale, dar care nu este proprietate la rândul său. Un termen adesea aproape echivalent este τόδε τι, adică „un *ce* anume, determinat“. Numai că „autonomia“ poate fi și ea văzută sub mai multe aspecte, sau are și ea *mai multe sensuri*.

În primul sens, mai cu seamă pur ontologic, autonomia poate fi o caracteristică a materiei. Într-adevăr, aceasta este *subiect sau substrat absolut*, suport al tuturor proprietăților și al formelor; și, la rândul ei, materia nu este o proprietate pentru alt suport. Ea este o *virtualitate completă*, pentru că poate deveni orice, fără a fi, în mod determinat, nimic. Așadar, materia poate exista chiar și autonom față de forme, proprietăți, actualizări, dar acestea au nevoie de materie, ca suport, pentru a se manifesta. De exemplu, bronzul poate exista și în absența statuii, dar o statuie, pentru a exista, are nevoie de un anumit material — fie el bronz, piatră sau un altul. Deci, *în măsura în care materia este subiect autonom, ea este și Ființă.*

Autonomia materiei este însă extrem de limitată și de relativă. Într-adevăr, materia, luată ca atare și detașată de o formă, este *imposibil de perceput sau de cunoscut*; ea nu este un subiect pentru senzație sau știință tocmai *din pricina indeterminării sale*. Or, pentru a fi cunoscută, materia are nevoie de unirea cu o formă, prin care virtualitatea sa se actualizează într-un anume fel; așadar, gnoseologic cel puțin, materia nu este autonomă și nu este, prin urmare, Ființă.

Atunci, mai degrabă tocmai ceea ce rezultă din această unire a materiei cu o formă — *individualul compus*, numit de

Aristotel σύνολον — posedă autonomie și în acest sens, fără a o pierde pe cea în sens ontologic. Un anumit om, Socrate, Ioana, un animal, o plantă sau chiar un obiect artificial, precum *această* casă sau *această* statuie — toate acestea sunt, pe de-o parte, subiecte pentru diferite proprietăți, dar nu și proprietăți, la rândul lor, ale unor alte subiecte. Se spune „Socrate e un om", dar nu se poate spune „X e un Socrate". Pe de altă parte, ele sunt și subiecte autonome pentru cunoaștere și senzație, deoarece sunt, fiecare în parte, *ceva individual determinat* (τόδε τι). Așadar, s-ar părea că Ființa este identificabilă mai ales cu *individualul compus.*

Numai că din nou — arată filozoful — identificarea aceasta este parțială și relativă. Căci, chiar dacă individualul compus este, într-adevăr, subiect pentru senzație, el nu este, sau cel puțin este numai parțial, subiect pentru cunoașterea rațională și pentru știință. Individualul compus nu poate fi, de exemplu, definit și nu poate fi dedus. *Nu-l poți defini pe Socrate, îl poți numai descrie sau picta.* Tocmai din pricina prezenței în el a materiei, individualul compus *nu este determinat sau actualizat perfect*: el continuă să devină în anumite contexte, să se schimbe, ceea ce face ca știința să nu poată cunoaște decât latura lui pur formală, generică. De aici și drama științei despre care vorbeam la început: Socrate, Callias sau Petre sunt cei cu adevărat bolnavi sau care suferă, dar știința nu poate trata decât omul generic, abstract.

Să fie atunci autonomă *forma* mai degrabă, deoarece ea nu are nevoie de materie pentru a fi cunoscută rațional, în timp ce individualul compus are nevoie de formă pentru a fi cunoscut în acest mod? Să fie formă *Ființa esențială?*

Ce este forma?

Problema este că Aristotel nu ne spune în mod univoc ce este forma. Spre disperarea unor interpreți, spre satisfacția secretă a altora — vânătorii de contradicții —, filozoful pare să înțeleagă mai multe lucruri, unele aparent chiar contradictorii, sub numele de „formă". De altminteri, nu există numai un singur

termen la el pentru a spune „formă". Aristotel utilizează într-un mod adesea aproximativ sinonimic termeni ca εἶδος, μορφή, λόγος, τὸ τί ἦν εἶναι, dintre care primul înseamnă și „specie", dar și Formă platoniciană (a cărei existență obiectivă Aristotel o respinge vehement), al treilea înseamnă „definiție" sau „enunț rațional", iar ultimul este o expresie aristotelică pe care, din lipsă de ceva mai bun, o traducem prin „esență" sau „ce-este-lucrul-în-sine".

Dar e de mirare că un filozof care sistematizează polisemia termenilor esențiali va regăsi această polisemie și într-un termen ca cel de „formă"?

După părerea mea, există în *Metafizica* două sensuri fundamentale ale termenului „formă", în funcție de perspectiva adoptată. Astfel, din perspectiva *individualului concret*, „forma" înseamnă de obicei proprietatea abstractă, ποιόν τι, universalul, generalitatea. Din acest punct de vedere, „forma" aristotelică este foarte aproape de Forma platoniciană. Or, proprietatea abstractă *nu* poate fi un subiect, deoarece ea — spune Aristotel — se aplică unui subiect, îi adaugă acestuia diferite caracteristici. Greșeala lui Platon ar fi fost de a fi ipostaziat în subiect calități abstracte, precum „bine", „frumos", „cald", „rotund" etc., și de a le fi separat ori autonomizat de lucrurile concrete. Urmarea cea mai neplăcută a acestei erori este ceea ce s-a numit, de la Aristotel, aporia „celui de-al treilea om", sau multiplicarea indefinită a transcendentelor (v. Cartea Alpha mare, nota 73). Dar „Formele" lui Platon sunt fals autonome. Într-adevăr, toate aceste proprietăți abstracte, la fel ca și genurile universale, nu sunt subiecte, și cu atât mai puțin subiecte autonome. În consecință, cel puțin din perspectiva amintită, ele nu sunt Ființe.

Numai că nu acesta este sfârșitul poveștii: *din perspectiva cunoașterii raționale, forma este un subiect autonom, ba chiar singurul subiect autonom.* Din acest punct de vedere, forma este *identică cu specia*; or, numai specia este subiectul unei definiții. Definiția constă însă într-o unire dintre un gen și o diferență: „omul este un animal biped". Genul este un fel de *materie inteligibilă;* prin analogie, e materie și virtualitate neactualizată: „animal" la modul nedeterminat, și nu un *anume*

animal, precum „om" sau „elefant". Diferența, prin analogie din nou, este echivalentă unei calificări, unei *actualizări a virtualității genului* — „biped" — iar unirea dintre gen și diferență produce specia — „om". Aceasta este analogă cu individualul compus, alcătuit din materie și din formă, sau cu materia care se actualizează. Iată cum și specia apare ca un *ce* determinat! Numai că este vorba despre un *individual compus inteligibil*, considerat prin analogie cu cel concret, și nu despre unul sensibil, concret, luat ca atare. Or, acest individual compus inteligibil este, desigur, subiect al cunoașterii raționale și poate fi considerat autonom. De asemenea, el poate fi subiectul unor calificări suplimentare. Să mai adăugăm că, cel puțin în anumite cazuri, cum ar fi cel al sufletului — identificat de Aristotel cu forma trupului —, forma este un fel de configurație particulară, un fel de „cod genetic" al individului, ceea ce am putea numi o „formă configurantă". În aceste situații, filozoful folosește ceea ce retorica numește o „hendiadă" (un singur concept prin două cuvinte) pentru a-și preciza ideea (μορφὴ καὶ εἶδος).[1]

Rezultatul poate deconcerta: sub un aspect, forma este Ființă, sub un alt aspect — ea nu este Ființă. Dar același lucru se petrecea și cu materia, și cu individualul-compus concret. Se pare că cerința ca Ființa să reprezinte un „subiect autonom" este o *cerință conflictuală:* planul pur ontologic și planul pur epistemologic nu coincid, în general, chiar dacă se intersectează aproximativ în individul specific, pe care, în mod analogic, Aristotel îl vede *alcătuit din unirea materiei genului cu forma diferenței.*

Actualizarea

Să observăm, acum, că forma-Ființă este identificată de Aristotel cu ceea ce el numește actualizare, ἐνέργεια, ἐντελέχεια. A căpăta formă — arată Aristotel — înseamnă, în fond, *a actualiza o virtualitate, a-i da un sens, o determinare, o finalitate.* Unirea

[1] Pentru modul de a traduce această expresie, vezi p. 22.

materiei cu forma nu-i altceva decât actualizarea, realizarea unei virtualități. Spre pildă, un copil: el poate deveni inginer, sau doctor, sau militar, sau traficant de droguri, sau multe altele. Fiecare destin se află la copil în virtualitate și se poate actualiza în adult prin educație, viață, împrejurări. Fiecare destin este deci o formă, iar actualizarea uneia dintre virtualități presupune concomitent negarea celorlalte.

De aici însă se vede și de ce forma sau actualizarea pare a nu se putea regăsi perfect în Ființa concretă: într-adevăr, actualizarea este capătul unui proces, procesul este mișcare; or, atâta vreme cât există mișcare, se pare că mai există un rest de virtualitate, supusă unei actualizări ulterioare. De exemplu, atâta vreme cât trăiește, un organism este o Ființă, în măsura în care reprezintă o actualizare. Dar viața este transformare continuă, ceea ce înseamnă că niciodată nu va dispărea din ea un reziduu de virtualitate. Or, prezența virtualității înseamnă prezența materiei, a indeterminatului; ceea ce iarăși înseamnă că, sub un anume aspect, organismul respectiv nu este Ființă, sau măcar nu este Ființă completă.

De aici și *problema științei:* știința, arăta Aristotel în Cartea My, are acces la universal *tocmai* în măsura în care acesta se manifestă ca o virtualitate: omul pe care ea îl studiază este un om generic, indeterminat, ce nu există ca atare, și nu o Ființă individuală determinată. În schimb, actualizarea caracterizează mai ales individualul, care există în mod concret — *pe acesta însă știința nu-l poate studia decât în chip indirect, mediat* și, desigur, cu erori.

Tot de aici provine și o dramă eternă a existenței umane, paralelă, în fond, celei a științei la care ne-am referit mai sus: *existența omenească realizată, formată este actualizare;* dar, pe măsură ce ea se realizează, avansează și specializarea, îngustarea, limitarea posibilităților. Omul „realizat" este, precum Ființa individuală, foarte concret, dar închis între limitele sale. În schimb, omul situat încă în virtualitate este, precum genul, un universal, dar el rămâne abstract, indeterminat; nu e mărginit, dar e ineficient, e generalitate generoasă, dar e privat de Ființa reală, e materie maleabilă, dar prea puțin formă concretă. Însă

să posezi ambele — și forma eficace presupusă de actualizare, dar și generozitatea devenirii și a schimbării — adică să fii deopotrivă adult și copil — iată ceva aproape cu neputință pentru natura omenească. Suntem atunci altfel astăzi, în natura noastră esențială, decât eram pe vremea lui Aristotel, pe care totuși preaînțelepții secolului al XX-lea l-au socotit adesea a nu mai răspunde „problemelor noastre" ?

Însă, dacă *Ființa deplină* nu poate fi regăsită nici măcar în actualizarea obișnuită a virtualității înseamnă, s-ar părea, că ea nu poate fi regăsită nicăieri. Dar, dacă Ființa deplină nu există, nu există nimic absolut, și relativitatea tinde să reinvadeze totul și să năruie întregul eșafodaj metafizic elaborat cu atâta străduință!

Ceea ce tulbură lucrurile este, cum se vede, mișcarea — atât cea efectivă, actualizată, cât și cea virtuală, sub forma repausului. Fiindcă, în general, ceva care nu se mișcă acum se poate cândva mișca, el este deci virtualitate a unei actualizări viitoare. Or, ceea ce este virtualitate este materie și indeterminare; așadar, e deficitar sub raportul Ființei. Iar ceea ce se mișcă, de obicei poate înceta să se miște, sau se poate mișca și în alt mod, ceea ce arată că el conține de asemenea un reziduu de *virtualitate.*

Excursul lui Aristotel de până în pragul Cărții Lambda pare să fie aporetic și deconcertant: deși Ființa trebuie să existe, fie și măcar pentru a garanta realitatea și coerența gândurilor noastre și capacitatea noastră efectivă de a le comunica, în sensul deplin al cuvântului ea nu pare a putea fi identificată *complet* cu nici o realitate. Nici materia, nici compusul, nici forma, nici universalul, nici individualul nu dau seama pe de-a întregul de toate exigențele Ființei. Ființa e mai necesară ca oricând, dar rămâne imposibil de regăsit în fapt!

Ființa deplină

Platon credea că regăsise perfecțiunea în lumea Formelor. Formele platoniciene sunt arhetipuri desăvârșite ale lucrurilor terestre, dar sunt în același timp abstracțiuni sau, cum ar spune Aristotel, *predicate universale.* Valoarea lor epistemologică constă în aceea că ele sunt cognoscibile, inteligibile. Dar tocmai

aici stă, observă Aristotel, slăbiciunea ontologică a teoriei platonice: predicatele nu pot fi Fiinţă, deoarece numai subiectul poate fi Fiinţă. Numai că subiectele, în general, sunt individualităţi parţial indeterminate, din pricina prezenţei materiei, deci nu sunt epistemologic valoroase.

Soluţia ar fi să se găsească o realitate, ca să spunem aşa, *tautologică*, unde subiectul şi predicatul coincid, şi care să fie deopotrivă subiect absolut, dar şi predicat absolut: ca subiect, o astfel de realitate poate fi Fiinţa sub raport ontologic; ca predicat, ea poate fi Fiinţa şi sub raport epistemologic. Iar ca subiect absolut, s-ar cuveni ca această realitate să fie individuală, şi nu o abstracţie precum Formele platoniciene.

De asemenea, am văzut că ceea ce crea problemele erau materia şi virtualitatea inerentă ei. Ar trebui, atunci, aflată o realitate care să fie lipsită de virtualitate, sau care să fie *actualizare pură, adică completă în toate privinţele.* Această realitate, lipsită fiind de virtualitate, nu ar putea fi altceva decât *ce este* şi prin urmare ar fi etern şi *esenţial* imobilă, fără putinţă de a se mişca vreodată.

În sfârşit, această realitate ar trebui să genereze şi să determine întreaga existenţă în calitate de principiu. În ea, contradicţiile pe care le-am regăsit cercetând Fiinţele ar trebui să se rezolve. Altminteri, lumea ar rămâne în continuare imperfectă, dispersată, iar falia dintre realitatea ontologică a individualului şi realitatea epistemologică a universalului ar continua să fie, în principiu şi în mod esenţial, neacoperită.

Această realitate nu este altceva sau altcineva decât Dumnezeu sau Fiinţa desăvârşită. Dar cum poate exista sau fi gândită o Fiinţă, deopotrivă subiect absolut şi predicat absolut, actualizare pură, deci etern imobilă, şi în acelaşi timp creatoare cumva a întregii lumi? Nu sunt mai ales imobilitatea acestei Fiinţe, caracterul ei tautologic tot atâtea motive să credem că această Fiinţă este o imposibilitate? Cum poate exista un Mişcător nemişcat, ceva care, punând în mişcare întregul Univers, să rămână, el însuşi, imobil? Şi cum poate fi ceva deopotrivă proprietate şi suport al respectivei proprietăţi? Şi care va fi această extraordinară proprietate?

Desigur, spune Aristotel, în mod normal, un lucru care pune pe altul în mișcare se mișcă și el la rândul său, transformând o virtualitate în actualizare: un cal, pentru a trage un car, trebuie să alerge; o sămânță, pentru a da naștere plantei, trebuie să piară, un foc, pentru a arde, trebuie să consume combustibil. Lucrurile însă ar trebui să aibă un început, sau un principiu, iar acesta ar trebui să fie imobil. *Altminteri lumea ar fi fără principiu*, căci un principiu care nu poate fi determinat sau care este împins la infinit nu este, după Aristotel și, în general, după antici, principiu. Dar cum poate ceva imobil să pună în mișcare? Chiar Platon, în *Timaios*, pentru a explica geneza lumii, concepuse un Demiurg activ, care crea cu ochii la Formele eterne, întocmai unui artist.

Aristotel oferă aici una dintre cele mai fascinante teorii din istoria metafizicii, teorie care a inspirat secole de-a lungul gândirea, dar chiar și, prin Dante, poezia europeană. Mai mult, probabil că această teorie despre Dumnezeu a contribuit mult pentru a-l face pe Aristotel filozoful preferat al scolasticii medievale.

El observă, astfel, că nu orice se mișcă în mod obligatoriu „împins de la spate", sau activat de o rațiune eficientă, așa precum un motor împinge un automobil; unele existențe, mai ales cele dotate cu inteligență și sensibilitate, se deplasează, se pun în mișcare și fiindcă *doresc să atingă un anumit rezultat*. Cineva vrea să cunoască, deoarece are o finalitate — cunoașterea a *ceva*, și face eforturi numeroase pentru aceasta. Altcineva caută apropierea sau admirația ființei iubite, deoarece aceasta îi constituie, cel puțin în parte, în calitate de iubită, finalitatea. Așadar: *finalitatea atrage precum un magnet, pune în mișcare, numai că fără ca ea însăși să se miște*. Într-adevăr, dacă un motor consumă benzină pentru a pune în mișcare automobilul, dacă un cal mănâncă nutreț pentru a alerga, știința, cunoașterea nu se pierd, nu se consumă pe măsură ce diferiți oameni le abordează, nici iubita nu diminuează pe măsură ce cavalerul ei îi face curte.

Să ne închipuim atunci, după modelul gândirii și al iubirii (sau mai degrabă contopindu-le pe amândouă) — ne propune Aristotel —, *o finalitate universală a lumii și a Universului:* fie

această Dumnezeu. El nu creează și nu pune în mișcare lumea, mișcându-se, acționând, precum Demiurgul platonic (sau Dumnezeul biblic), ci o face rămânând imobil: „/*Dumnezeu*/ *pune în mișcare /fiind imobil/ precum obiectul iubirii, în vreme ce celelalte lucruri pun în mișcare /alte lucruri/ mișcându-se la rândul lor*" — exprimă Aristotel, în câteva vorbe, unul dintre cele mai importante gânduri ale filozofiei europene.

Prin urmare, Dumnezeu este imobil și este finalitatea Universului. E imobil, dar, în calitate de scop, de obiect al iubirii universale, e motorul universal; nu împinge lucrurile de la spate, făcându-le să se miște și să existe, ci le atrage în orizontul menirii lor în existență, ca obiect al dorinței, al iubirii și al gândirii lor. El rămâne etern închis în sine, dar determină, ca finalitate absolută și universală, existența lumii.

Or, dacă Dumnezeu este obiect universal al gândirii, el va fi și obiectul propriei gândiri. Sau altfel: ce altceva ar putea gândi mai nobil Dumnezeu decât să se gândească pe sine? Iată tautologia căutată: Dumnezeu este obiect, dar și subiect al gândirii; *el este gândire care se gândește pe sine*; prin urmare, termenul gândire apare deopotrivă ca subiect și ca predicat. Fiind subiect, Dumnezeu este Ființa; fiind predicat, adică actualizare completă, el este și forma perfectă, adică iarăși Ființă.

Sau iarăși, de vreme ce Dumnezeu este finalitate universală și absolută, el este în mod esențial imobil și nu se poate în nici un fel transforma: căci, dacă s-ar transforma, ar însemna să existe o altă finalitate dincolo de el. Dar ceea ce este în mod esențial imobil și neschimbător este actualizare completă, totală, lipsită de orice devenire. Or, *ceea ce este complet actualizat este și complet lipsit de virtualitate, adică lipsit de materie*. Și nu e vorba doar despre materia senzorială, ci și despre ceea ce Aristotel numește „materia inteligibilă" (adică genul în raport cu specia). Dumnezeu este, prin urmare, perfect simplu și nu poate fi perceput printr-o operație intelectuală analitică ce separă subiectul de predicat (ce se confundă în cazul său), ci numai printr-un proces de *contemplație intelectuală sau mistică*, ce reprezintă pentru Aristotel suprema, chiar dacă foarte rara, beatitudine menită omului. (Această contemplație este opera

părţii divine din noi, numită de Aristotel, în *Etica Nicomahică*, în *Analiticele posterioare* sau în *Despre suflet*, νοῦς (ποιητικός) – ceea ce traducem aproximativ prin „intelect activ sau agent".)

În sfârşit, Dumnezeu, ca motor imobil de care atârnă întreg „Cerul şi Natura", este o *Fiinţă individuală*, şi nu o abstracţie sau un universal, precum Forma platoniciană. Dar e o Fiinţă individuală lipsită de virtualitate şi de indeterminare. În mod nemijlocit, ca finalitate, ca „Fiinţă iubită", el produce mişcarea perfect circulară a cerului stelelor fixe, iar indirect, prin intermediul mai multor motoare planetare imobile subordonate — tot atâtea Fiinţe individuale imobile —, el determină mişcările planetare (pe care Aristotel le descrie utilizând teoriile astronomice ale lui Eudoxos, Callippos şi ale altor astronomi şi matematicieni). Principiul lumii este, aşadar, unic — ceea ce a plăcut mult creştinilor medievali —; *„nu-i bine cu mulţi domni, aşa că fie stăpânitorul unul singur"* — încheie Aristotel Cartea Lambda, cu un citat homeric.

Ceea-ce-este ca fiind

Ne amintim de obiecţia lui Jaeger: după Cartea Gamma, s-ar fi cuvenit ca Aristotel să treacă la descrierea Fiinţei perfecte, şi nu să dedice un număr atât de mare de pagini diferitelor proprietăţi ale Fiinţelor senzoriale sau inteligibile materiale, precum face el în Cărţile Zeta, Eta şi Theta.

Şi Jaeger, ca şi alţi interpreţi, precum Pierre Aubenque, au impresia că excursul din Cartea Lambda este barba postişă a *Metafizicii*, fiind un tratat lipit restului, deoarece el ar mărturisi o altă concepţie despre metafizică, sau despre „prima filozofie", cum îşi denumeşte Aristotel demersul. De aceeaşi părere este şi David Ross, pentru care Cartea Lambda nu aparţine corpusului iniţial al *Metafizicii*. Într-adevăr — spun ei —, la începutul Cărţii Gamma, Aristotel defineşte obiectul ştiinţei pe care el o caută, ca urmărind „ceea-ce-este ca fiind" <τὸ ὂν ᾗ ὄν>. Adică, ar fi vorba despre o ştiinţă cu caracter general, care ar avea în vedere nu o anumită porţiune a realităţii, precum ştiinţele specializate — spre exemplu aritmetica studiază realitatea *ca*

număr —, ci ar lua realitatea *ca atare*, cu caracteristicile sale universale, cele mai abstracte. Ar fi vorba, deci, despre *ontologie*. Pe de altă parte însă — afirmă acești interpreți —, atunci când Aristotel vorbește despre Ființa primă și Dumnezeu, el face *teologie*, decupând acum o porțiune a realității; adică *el ar identifica acum metafizica cu o știință specializată*.

La drept vorbind, chiar Aristotel răspunde acestei obiecții, în Cartea Epsilon, spunând, chiar dacă poate prea pe scurt, că discuția despre Ființa universală sau despre *ceea-ce-este ca fiind* și cu cea despre Ființa perfectă (adică discursul ontologic și cel teologic) coincid într-un fel deoarece Ființa perfectă este și *prima* în seria Ființelor. Iar a vorbi despre *primul* dintr-o serie înseamnă, într-un fel, a vorbi despre toată seria, așa cum, de exemplu, a vorbi despre Ființă — prima categorie în cuprinsul realității — obligă la a vorbi și despre celelalte accepțiuni ale realității (calitatea, cantitatea, locul etc). Sau, altfel spus, pentru Aristotel, orice *discurs despre realitatea universală este un discurs despre principiile acesteia, și invers*. Or, Mișcătorul imobil este *principiul* mișcării și al devenirii universale.

Așadar, discuția despre Ființa universală și cea despre Ființa perfectă, chiar dacă nu coincid, în orice caz sunt și trebuie să fie strâns legate. Ființa universală, fie și dispersată, cum este în Ființele particulare, are aceleași proprietăți, în fond, ca și Ființa perfectă, divină. *Doar că aceste proprietăți nu sunt adunate laolaltă efectiv*, ci doar cel mult analogic: într-un loc, se întâlnește subiectul absolut (materia), într-altul forma autonomă conceptual (specia), într-altă parte — finalitatea, într-alta, în fine, rațiunea de a fi eficientă. Determinarea este valabilă doar pentru un aspect al unei Ființe anume, dar nu și pentru un altul, iar unirea acțiunii cu scopul sau actualizarea caracterizează doar unele subiecte, și numai sub anumite aspecte izolate ale lor.

Dimpotrivă, în Ființa perfectă toate aceste aspecte și însușiri parțiale sunt adunate laolaltă, *strânse într-un singur mănunchi*, ca să spunem așa.

E limpede atunci de ce Aristotel se ocupă pe îndelete de Ființele terestre, mai până la a vorbi despre Ființa divină: el trebuie să arate, în prealabil, prin care anume aspect al lor

acestea merită numele de Ființă, dar și prin care anume ele sunt mai prejos de demnitatea Ființei; numai punându-le în evidență insuficiențele parțiale, dar complementare, poate deveni limpede nevoia ulterioară de *a presupune depășirea dispersiei Ființei* și necesitatea introducerii Mișcătorului imobil — Dumnezeu.

Teza lui Aristotel că, dacă nu există o Ființă imobilă și perfectă, principiile n-ar mai avea sens este dovedită examinându-se mai înainte limitările diverse ale Ființelor dispersate și posedând materie. Ca și pentru Platon, și pentru Aristotel lumea senzorială nu spune totul despre realitate. Dar, dacă la Platon lumea senzorială reprezintă *imaginea sau copia degradată* a lumii Formelor eterne, la Aristotel, lumea noastră este echivalentă cu *dispersia* Ființei perfecte.

La urma-urmelor, în fundalul întregii *Metafizici* se regăsește, și încă repetat de două ori, *argumentul ontologic* sau, după cum se mai spune, *transcendental*: mai întâi, din faptul că între oameni are loc comunicarea cunoștințelor și că știința este cu putință, Aristotel deduce că lumea trebuie să fie consistentă, că trebuie să aibă un „miez tare“, altfel zis, că există Ființă. Apoi, într-un al doilea timp, din faptul că nicăieri, totuși, în lumea noastră, Ființa nu se regăsește efectiv întreagă și completă, și fiindcă, totuși, pare necesar ca ea să existe și în această ultimă stare, și nu numai într-un mod analogic în dispersie, el deduce că ea trebuie să existe efectiv astfel, imobilă, închisă în sine, gândindu-se pe sine și creând totul în calitatea ei de finalitate universală.

În fond, dovada fundamentală că lumea are sens și unitate — Aristotel este încredințat de asta — este că noi suntem capabili să vorbim cu sens și coerent despre ea: fiindcă a vorbi cu sens înseamnă a asuma că Ființa există; dar, dacă ea există, în dispersie, *aici,* trebuie să existe și *altundeva intactă.*

Vechea reprezentare, potrivit cu care Aristotel ar fi fost numai un empirist și un materialist, spre deosebire de Platon care ar fi fost un idealist pur, ne pare săracă și simplistă: pentru Aristotel valoarea supremă a științei stă în aceea că ea îl caută și îl imită pe Dumnezeu. Altminteri, prin rezultatele sale practice,

ea nu merită atâtea laude câte îi aduc unii, căci uneori poate fi inferioară unei solide înțelepciuni empirice.

Pe de altă parte, Platon mai avea încă nostalgia acțiunii politice directe, care să derive din teoria filozofică; pentru el, filozoful trebuia, la un moment dat, să revină în Peștera întunecată pentru a-și ajuta și a-și elibera semenii. Aristotel, deși prin tradiție dascălul lui Alexandru cel Mare, pare mult mai sceptic față de unirea filozofului cu omul politic: filozoful trebuie să rămână unde este, să facă ce știe mai bine și, vorba lui Constantin Noica, „să lase pe seama oamenilor politici sarcina de a se lupta pentru onoarea de a mătura străzile".

Ceea ce nu înseamnă că știința nu ar avea și un rost empiric. Dar, din nefericire, regula rămâne că știința îl vindecă doar pe „omul generic", în timp ce suferința, boala, tristețea, bucuria, moartea sunt încercate numai de omul particular, de tine, de mine, de el, de ea. Între Ființele individuale imperfecte și universalul virtual al științei distanța rămâne, de obicei, dezesperant de mare.

Faptul însă că mai supraviețuiește, printre noi, oamenii, *aspirația de a ști* și că ea mai este și azi gratuită, inexplicabilă prin considerente empirice, probează în fond că, de la izolarea mea, a ta, a ei, a lui, calea spre *noi*, și chiar spre ceea ce e dincolo de noi, oricât ar fi ea de lungă, de îngustă și de abruptă, nu se închide niciodată. Ea se păstrează întredeschisă, fie și abia vizibil, chiar înconjurați cum suntem de toate obsesiile noastre relativiste, de toate îndemnurile de a epuiza pripit teoria în practică, de instrumentalismul care ne guvernează viețile, de specializarea care ne face eficienți, dar ne limitează.

Circularitatea lui a dori să știi doar de dragul de a ști nu e o tautologie absurdă, o sumă a ineficienței, o poznă filozofică; ea înseamnă să recreezi, fie și pentru o clipită, condiția *Celui care se gândește pe sine*, și care, numai și numai prin iubirea universală pe care o deșteaptă, mută lumea din neființă. Or, ce altă fericire mai deplină ar putea sosi unui om decât să se asemene, fie și pentru scurtul răstimp al articulării unui gând bine rotunjit, cu însuși Dumnezeu?

ANDREI CORNEA

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVĂ

ARNIM, Hans von, „Die Entwicklung des Aristotelische Gotteslehre“, în vol. *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, ed. de Fritz-Peter Hagen, Darmstadt, 1969.

AUBENQUE, P., *Problema ființei la Aristotel*, București, 1998 (1962).

BONITZ, H., *Aristotelis* Metaphysica, *recognovit et ennarravit*, 2 vol., Bonn, 1848–1849.

BRENTANO, F., *Von der mannigfalten Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau, 1862; Darmstadt, 1960.

CRILLY, W.H., *The role of Alpha Minor in Aristotle's* Metaphysics, Fribourg, 1962.

DANCY, R., „On some of the Aristotle's second thoughts about substances: matter“, în vol. *Aristotle, substance, form and matter*, ed. de Terrence Irwin, New York and London, 1995.

GOEHLKE, P., *Die Entstehung der Aristotelischen Prinzipienlehre*, Tübingen, 1954.

GRAYEFF, F., *Aristotle and his School. An inquiry into the History of the Peripatos with a Commentary on* Met. *Zeta, Teta, Lambda and Theta*, London, 1974.

GRICE, P., „Aristotle on the multiplicity of Being“, în vol. *Aristotle, substance, form and matter*, ed. de Terrence Irwin, New York and London, 1995.

GUTHRIE, W.K.C., „The Development of Aristotle's Theology“, în *The Classical Quaterly* 27 (1033), 28 (1934).

HAMELIN, O., *Le système d'Aristote*, Paris, 1920.

JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, 1955.

JAEGER, W., *Aristotelis* Metaphysica, *recognovit brevique adnotatione critica instruxit,* Oxonii, 1957.

LOUX, M., *Primary* ousia. *An Essay on Aristotle's* Metaphysics *Z and H,* Oxford, 1993.

MANSION, S., „Die erste Theorie der Substanz nach Aristoteles", în vol. *Metaphysik und Theologie des Aristoteles,* ed. de Fritz-Peter Hagen, Darmstadt, 1969.

MERLAN, Ph., *From Platonism to Neoplatonism,* The Hague, 1953.

PATZIG, G., „Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysic*", în vol. *Articles on Aristotle,* vol. 3, ed. by Jonathan Barnes, Malcolm Schonfield, Richard Sorabji, London, 1979.

REALE, G., *Aristotele Metafisica,* 3 vol., Milano, 1993.

REALE G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele,* Milano, 1993 (ed. a 5-a).

REINER, H., „Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik", în vol. *Metaphysik und Theologie des Aristoteles,* Darmstadt, 1969.

ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* Paris, 1923.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* Paris, 1908.

ROSS, W.D. *Aristotel,* București, 1998 (1923).

ROSS, W.D. *Aristotle's* Metaphysics. *A Revised Text with Introduction and Commentary,* Oxford, 1924.

SCALTZAS, Th., *Substances and Universals in Aristotle's* Metaphysics, Cornell University Press, Ithaca and London, 1994.

SPELLMAN, L., *Substance and Separation in Aristotle,* Cambridge University Press, 1995.

TRICOT, J., *Aristote,* La Métaphysique, *nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot,* 2. vol., Paris, 1953.

WHITING, J. E., „Form and Individuation in Aristotle", în vol. *Aristotle, Substance, Form and Matter,* ed. de Terrence Irwin, New York and London, 1995.

WILPERT, P., „Zur Interpretation der *Metaph*. Z, 15", în vol. *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt, 1969.
WUNDT, M., *Untersuchungen zur* Metaphysik *des Aristoteles*, Stuttgart, 1953.

CARTEA ALPHA MARE (I)

Aspirația către cunoaștere ține de esența umană. Ce presupune cunoașterea științifică și întru cât este ea superioară și inferioară cunoașterii practice. Cunoașterea științifică presupune cunoașterea rațiunilor de a fi ale lucrurilor și fenomenelor, iar știința căutată va fi aceea a primelor rațiuni de a fi și principii. Aceasta este singura știință divină. Toate celelalte științe sunt mai necesare vieții decât ea, dar mai bună nu e nici una.

Rațiunile de a fi, considerate a fi și principii, sunt de patru feluri. Excurs istorico-critic pentru a se vedea dacă predecesorii lui Aristotel au avut în vedere, sau nu, aceleași rațiuni și principii ca și el. Sunt discutați filozofii naturii (Thales, Anaximenes, Heraclit), atomiștii (Leucip, Democrit), eleații, pitagoricienii, Anaxagoras și Empedocle, Platon și platonicienii.

Capitolul 1

Toţi oamenii poartă în fire <φύσει> *aspiraţia de a şti.* Ca 980 a
semn /al ei/, stă iubirea de senzaţii <αἰσθήσεις>: căci acestea sunt iubite pentru ele însele, chiar şi fără să aducă vreun folos[1]. Cel mai mult însă dintre toate este iubită senzaţia ce vine prin văz. Deoarece nu numai ca să acţionăm, dar şi fără să avem de gând să acţionăm, preferăm, cumva, vederea celorlalte simţuri. Motivul pentru această /preferinţă/ este că vederea, mai mult decât toate celelalte simţuri, ne face să cunoaştem şi că ea lămureşte multe trăsături distinctive /ale lucrurilor/.

Prin natură, vieţuitoarele se nasc cu posesia senzaţiei, dar, pornind de la senzaţie, la unele nu se naşte memoria, la altele — da. Din această pricină, ultimele sunt mai inteligente şi mai capabile să înveţe decât sunt cele ce nu pot să memoreze. Cele 980 b
inteligente, dar care nu pot auzi zgomotele, rămân /totuşi/ incapabile să înveţe (precum albina şi orice altă specie animală asemănătoare cu ea). În schimb, reuşesc să înveţe acele vietăţi câte adaugă la memorie şi auzul.

Restul animalelor trăieşte având reprezentări <φαντασίαι> şi amintiri, dar rămâne puţin părtaş la *experienţă* <ἐμπειρία>. Neamul omenesc însă trăieşte fiind în posesia şi a *artei* <τέχνη>,

---

[1] Cunoaşterea nu este instrumentală, în ultimă instanţă, iar legitimitatea ei profundă nu e dată de utilitate. Cunoaşterea şi ştiinţa sunt autosuficiente, fără să aibă nevoie de o întemeiere suplimentară. Aristotel răstoarnă astfel, complet, sensul aparent al ierarhiilor, căci toate celelalte ocupaţii umane sunt heteronome. Autosuficienţa apropie astfel cunoaşterea de actualizarea desăvârşită, adică de Dumnezeu. La Platon, finalitatea cunoaşterii era buna guvernare, întruchipată în statul filozofilor din Republică. Nimic asemănător la Aristotel.

și a *raționamentelor*. Iar experiența, la oameni, se naște din memorie. Căci numeroasele amintiri asociate aceluiași lucru produc capacitatea unei experiențe unitare. Așadar, se pare că
981 a experiența este ceva destul de asemănător *cu arta și cu știința* < τέχνη καὶ ἐπιστήμη>.

În fapt, știința și arta se înfăptuiesc la oameni prin experiență.[2] Căci experiența a produs arta — cum spune Polos —, iar lipsa ei dă naștere hazardului <τύχη>. Într-adevăr, arta se naște atunci când, în baza multor reflecții izvorâte din experiență, ia naștere o concepție <ὑπόληψις> generală, privitoare la toate cazurile asemănătoare. Așadar, faptul de a concepe că un anume leac îi priește lui Callias care suferă de *o anume* boală, la fel și lui Socrate și multor altora, fiecăruia în parte, ține de experiență; dar faptul că *tuturor celor de acest fel, definiți printr-o unică formă,* suferind de *o anume* boală, le folosește /acel leac/ — precum flegmaticilor, bilioșilor sau celor cu febră — ține de artă.

Prin urmare, în ceea ce privește practica, experiența nu pare a se deosebi de artă. Ba chiar, *oamenii experimentați reușesc mai bine decât teoreticienii fără experiență.* Explicația stă în faptul că experiența este cunoașterea situațiilor individuale <καθ' ἕκαστον>, în timp ce arta este cunoașterea situațiilor generale; dar toate acțiunile și procesele au de-a face cu individualul. Căci nu pe „om" /la modul general/ îl vindecă medicul, afară doar dacă nu /ne gândim la/ „omul plasat într-un anume context", <ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός>, ci pe Callias, pe Socrate sau pe un altul dintre toți cei numiți așa sau altfel, și care, în *contextul* respectiv, au proprietatea <συμβέβηκεν> de *a fi om*[3]. Așadar,

---

[2] Aristotel spune arta și știința. Arta <τέχνη> este un echivalent al științelor productive și are o semnificație destul de diferită de termenul nostru „artă".

[3] În definiția omului nu intră existența unui om particular, de exemplu, cea a lui Socrate; așadar, a-l vindeca pe omul din Socrate în baza științei medicale poate eșua uneori în măsura în care intervine iraționalitatea cazului particular, a contextului. Vezi *Lămuririle preliminare.*

dacă cineva este teoretician și are cunoașterea generalului, dar ar ignora particularul cuprins în acesta, va greși de multe ori în opera sa de vindecare. Insul particular, deci, este cel vindecabil.

Și totuși, calitatea de a ști și de a înțelege o socotim mai degrabă ca aparținând artei decât experienței, și îi concepem pe artizani mai înțelepți decât pe oamenii cu experiență, admițând că, pentru toți oamenii, înțelepciunea se asociază cu calitatea de a ști. Aceasta se întâmplă deoarece unii — /artizanii/ — cunosc *rațiunea de a fi a lucrului* <αἰτία>[4], în timp ce ceilalți oameni — nu. Căci oamenii cu experiență știu *că* are loc un efect, dar nu știu *de ce* are el loc. Or, ceilalți îl cunosc pe *de ce* și *rațiunea de a fi* a lucrului.

Iată motivul pentru care îi considerăm mai vrednici de pre-
țuire și mai știutori pe șefii de lucrări decât pe muncitorii 981 b
manuali, cât și mai înțelepți, deoarece primii cunosc *rațiunile* pentru care se fac lucrările. Ceilalți se comportă precum unele elemente inanimate care produc anumite efecte, dar care fără de știință produc ceea ce produc (așa cum focul arde). Aceste inanimate produc fiecare efect datorită naturii lor, în timp ce muncitorii manuali le produc datorită obișnuinței.

Așadar, artizanii sunt considerați a fi mai înțelepți, nu fiindcă ar fi oameni practici, ci fiindcă ei pot să dea seama de fenomene <λόγον ἔχειν> și cunosc rațiunile lor de a fi. În general, semnul distinctiv al știutorului față de neștiutor este putința de a transmite altuia ce știe. De aceea, socotim că arta este *în mai mare măsură știință* decât experiența. Căci artizanii pot să-i învețe pe alții să știe, în timp ce oamenii cu experiență nu pot[5].

Dintre senzații, prin urmare, pe nici una nu o considerăm a reprezenta o înțelepciune, deși cele mai dominatoare dintre

---

[4] Pentru „rațiunea de a fi" care traduce la noi termenul de αἰτία, αἴτιον vezi *Lămuririle preliminare*.

[5] Știința este o cunoaștere a universalului; or, universalul fiind rațional, poate fi predat și învățat. Individualul, cel puțin rezumat la el însuși, este irațional, inefabil și nu poate constitui obiectul unei învățări raționale. Numai în măsura în care prin individual transpare universalul, știința poate avea — deși imperfect — acces la el.

senzații dau totuși cunoștințele particulare. Numai că ele în nici o privință nu îl comunică pe *de ce*, de pildă, de ce este focul cald, ci ne comunică doar *faptul că* el este cald.

E verosimil, așadar, că cel care, primul, a descoperit o artă, situată deasupra senzațiilor comune, să fi reprezentat o pricină de admirație pentru oameni, și aceasta *nu numai fiindcă invenția sa ar fi fost de folos*; ci el a fost admirat /mai ales/ ca un om înțelept și deosebit de ceilalți. Așadar, odată ce au fost inventate mai multe asemenea arte, dintre care unele erau îndreptate către necesitățile vieții, iar altele spre desfătare, mereu ultimele au fost privite ca mai pătrunse de înțelepciune decât primele, deoarece știința pe care ele o oferă *nu este legată de vreun folos.* Astfel că, după ce toate artele au fost născocite, au fost inventate *științele* <ἐπιστῆμαι> care n-au de-a face nici cu folosul, nici cu desfătarea. Aceasta s-a petrecut mai întâi în acele țări unde oamenii au dispus mai întâi de răgaz. Iată de ce artele matematice s-au alcătuit în Egipt, unde neamului preoțesc i se îngăduia să se bucure de răgaz[6].

Am explicat în lucrările de *etică* diferența dintre artă, știință și celelalte de acest tip.[7] Dar cele scrise aici au scopul următor: să arate că toți admit că lucrul numit înțelepciune are în vedere *rațiunile, principiile* <αἰτίας καὶ ἀρχάς>[8]. Astfel încât, după cum s-a spus mai înainte, omul cu experiență pare mai înțelept decât cei care au parte doar de senzație, oricare ar fi ea; meșterul e mai înțelept decât oamenii cu experiență, șeful de lucrări — decât
982 a muncitorul manual, iar îndeletnicirile teoretice <θεωρητικαί> sunt mai înțelepte decât cele productive <ποιητικαῖ>[9].

Or, este limpede că înțelepciunea este o știință ce are ca obiect anumite *principii, anumite rațiuni de a fi* /ale lucrurilor/.

---

[6] σχολάζειν, σχολή. De aici latinescul „schola" și cuvintele moderne din limbile europene cu sensul de „școală".

[7] *Etica Nicomahică,* VI,3, 1139b.

[8] Expresia este o hendiadă. Vezi p. 22.

[9] După Aristotel, cunoașterea este teoretică <θεωρητική>, practică <πρακτική> și productivă <ποιητική>. Prima are ca scop știința pură, a doua — viața bună, a treia — obținerea unor produse utile sau frumoase.

Capitolul 2

Așadar, de vreme ce căutăm această știință, ar trebui cercetat lucrul următor: *știință a ce fel de rațiuni, de principii este înțelepciunea?* Or, dacă am privi reprezentările pe care le avem despre omul înțelept, probabil ar deveni mai clar de aici un răspuns:

1) Mai întâi, ne reprezentăm înțeleptul ca pe cineva care le cunoaște pe toate cele, pe cât posibil, *fără însă să aibă știința lor de detaliu.*

2) Apoi, îl considerăm înțelept pe cel capabil să cunoască lucrurile dificile și care nu sunt ușor de cunoscut omului (simțirea este comună tuturor; iată de ce a simți este lesnicios și nu presupune înțelepciune).

3) Iarăși, îl credem mai înțelept pe cel care, în orice știință, este mai precis și *mai capabil să-i învețe pe alții rațiunile de a fi ale lucrurilor.*

4) Iar între științe, o considerăm pe *cea aleasă pentru ea însăși și în vederea cunoașterii* ca fiind în mai mare măsură înțelepciune decât pe cea aleasă pentru foloasele ce decurg din ea.

5) De asemenea, este în mai mare măsură înțelepciune știința care se află mai presus decât cea situată mai prejos. Căci nu înțeleptul trebuie să se supună, ci el trebuie să dispună, și nu primul trebuie să asculte de ultimul, ci de primul trebuie să asculte cel mai puțin înțelept.

Iată deci câte și ce fel de reprezentări avem despre înțelepciune și despre înțelepți: faptul de a le ști pe toate cele *aparține în cel mai înalt grad celui care posedă știința generalului* (căci acesta cunoaște cumva toate subiectele <ὑποκείμενα>); acestea *sunt și cele mai dificil de cunoscut pentru oameni* — cele cu gradul cel mai înalt de generalitate (căci ele sunt cele mai îndepărtate de simțuri). Apoi, *cele mai precise dintre științe sunt cele referitoare la primele principii* (iar științele fundate pe mai puține principii sunt mai precise decât cele care pornesc de la principii suplimentare, după cum aritmetica este mai precisă decât geometria). Iarăși, *știința care cercetează rațiunile de a fi ale unui lucru este în mai mare măsură aptă să-i învețe și pe alții* (căci îi învață pe alții /numai/ acei oameni care arată rațiunile de a fi ale oricărui lucru).

De asemenea, faptul de a ști și de a cunoaște de dragul științei însăși și al cunoașterii însăși aparține *științei al cărei obiect este cognoscibilul în cel mai înalt grad* (căci cel ce alege să cunoască de dragul cunoașterii însăși va alege cel mai mult știința care este *știință în cea mai mare măsură,* iar aceasta este știința a ceea ce poate fi cunoscut în cea mai mare măsură).
982 b Însă cele cognoscibile în cea mai mare măsură sunt primele principii, /primele/ rațiuni (căci datorită acestora și pornind de la ele sunt celelalte cunoscute, și nu principiile prime prin intermediul elementelor subordonate <διὰ τῶν ὑποκειμένων>).

De asemenea, știința care cunoaște cu ce *scop* trebuie săvârșită fiecare acțiune este suverana științelor și se află mai presus decât știința supusă ei; căci *scopul acțiunilor este binele lor,* iar, în general, scopul este *supremul bine* în cuprinsul întregului firii. Așadar, din toate cele spuse, asupra aceleiași științe cade numele căutat /înțelepciunea/: aceea, în mod necesar, *contemplatoare a primelor rațiuni de a fi, a /primelor/ principii.* Căci binele, scopul <τὸ οὗ ἕνεκα> sunt una dintre rațiunile de a fi ale lucrurilor.

Că această știință /căutată/ nu este una productivă este limpede privind și la primii oameni care au practicat filozofia. Căci și acum, și la început, oamenii au început să filozofeze datorită *uimirii* <τὸ θαυμάζειν>[10]. La început, desigur, ei priveau cu uimire chiar dificultățile aflate în preajmă; apoi, avansând puțin câte puțin, au parcurs și chestiuni mai importante, de pildă, aspectele Lunii, ale Soarelui și stelelor, cât și geneza Universului. În fapt, cel aflat în încurcătură și plin de uimire se socotește ignorant. (Iată de ce și iubitorul de mituri e, într-un fel, filozof. Căci mitul e alcătuit din întâmplări uimitoare.)

Însă, dacă e adevărat că oamenii au filozofat pentru a scăpa de ignoranță, este clar că *tocmai pentru a ști au luat urma*

---

[10] Motorul adevăratei științe nu este nici necesitatea practică, nici nevoia de a concepe o viață socială și politică mai bună, ci uimirea dezinteresată dinaintea spectacolului Universului. Sau, cel puțin, există în orice știință ce-și merită numele un rest de gratuitate, ireductibil la necesitate și utilitate.

cunoașterii, și nu de dragul vreunui folos /practic/. Felul cum s-au petrecut faptele probează cele spuse: căci abia după ce au existat aproape toate cele necesare atât pentru lejeritatea, cât și pentru desfătările vieții, a început să fie căutată cugetarea /filozofică/. Se vede, așadar, că noi nu o căutăm pentru vreun folos străin, ci, așa cum declarăm *liber* omul care ascultă de sine și nu de un altul, tot așa și pe aceasta o declarăm ca fiind *singura liberă dintre științe. Căci ea singură ține de sine însăși*[11].

Iată de ce cu dreptate s-ar socoti dobândirea ei ca fiind mai presus de putința omenească, de vreme ce firea oamenilor este în multe privințe servilă. Cum zice Simonide: „numai un zeu ar putea avea cinstirea asta"[12], iar omul nu merită să caute decât știința ce i se potrivește lui însuși. Or, dacă poeții grăiesc ceva adevărat și divinitatea este pizmașă, este verosimil că tocmai 983 a
aici se regăsește pizma ei și că toți cei cu prea multă știință sunt nefericiți. Numai că nu-i cu putință nici ca divinitatea să fie pizmașă — ci, vorba proverbului, *multe minciuni zic aezii* —, nici ca vreo altă știință să fie socotită mai vrednică decât aceasta. Căci cea mai divină este și cea mai vrednică de cinste.

Or, numai ea este astfel din două puncte de vedere: întâi, fiindcă este divină știința pe care Dumnezeu ar poseda-o; apoi, deoarece ea s-ar ocupa cu lucrurile divine. Dar singură ea întrunește ambele însușiri. Dumnezeu, într-adevăr, pare tuturor a fi un principiu al rațiunilor de a fi; pe de altă parte, o atare știință ar poseda-o ori numai Dumnezeu, ori în cea mai mare măsură Dumnezeu. *Iar toate științele sunt mai necesare decât ea, mai bună însă nu-i nici una*[13].

---

[11] Știința presupune libertate și se conjugă cu libertatea, fiind autosuficientă și autonomă.

[12] Simonide din Cos, fr. 3, Hiller; poet și „înțelept" (557-468 î.e.n.), considerat uneori ca un precursor al sofiștilor.

[13] E vorba despre știința căutată, despre „metafizică": ea – sugerează deja Aristotel – este superioară altor științe, fiindcă, pe de-o parte, îl are ca obiect pe Dumnezeu în calitate de prim principiu; pe de altă parte, ea l-ar avea ca autor desăvârșit, ca subiect, tot pe Dumnezeu. Aristotel anticipează deja ideea din Cartea Lambda: Dumnezeu este gândirea ce se gândește pe sine.

E necesar, de altminteri, ca dobândirea ei să ne transporte într-o condiție contrară celei proprii cercetărilor inițiale. Căci toți oamenii încep, așa cum am spus, prin a fi uimiți că se întâmplă ceva atât /de deosebit/, așa cum se minunează lumea la teatrul de marionete, sau cum sunt uimiți oamenii de revoluțiile Soarelui, ori de incomensurabilitatea diagonalei cu latura pătratului (căci pare de minune tuturor celor ce nu au văzut rațiunea faptului că o lungime anume nu se poate măsura cu unitatea cea mai mică). E necesar însă ca această dispoziție /a minții/ să se schimbe, în final, în contrariul ei și să fie *spre bine*, vorba proverbului, așa cum se întâmplă și în cazurile menționate. Căci /dimpotrivă/ nimic nu ar putea fi atât de uimitor pentru un geometru precum tocmai comensurabilitatea diagonalei!

S-a arătat, prin urmare, care este natura *științei căutate* și care este scopul către care trebuie să se îndrepte căutarea și întregul demers.

Capitolul 3

Rezultă cu limpezime, așadar, că trebuie studiată știința *primelor rațiuni de a fi* (căci atunci susținem că avem cunoașterea fiecărui lucru când socotim că știm rațiunea primă). *Or, rațiunile de a fi /ale lucrurilor/ se pot concepe în patru sensuri* <τὰ δ᾽αἴτια λέγεται τετραχῶς>[14]:

Ființa, esența <τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι> constituie o /primă/ rațiune (căci pe „de ce?" îl reducem la definiția /lucrului/ <ὁ λόγος>, *în ultimă instanță,* însă „de ce?" este rațiune de a fi, principiu, *în primă instanță*).[15]

---

[14] Aristotel nu spune că există patru rațiuni de a fi, ci că rațiunile de a fi pot fi concepute, descrise în patru moduri sau că noțiunii de rațiune de a fi i se pot acorda patru semnificații. Există, așadar, o unitate ontologică a rațiunilor, dar o plurivocitate semantică și epistemologică a lor.

[15] Pasaj tradus în chip destul de divers (eu însumi l-am tradus diferit în prima ediție), mai ales datorită faptului că cele două cuvinte care închid cei doi membri ai frazei – ἔσχατον „ultim" și πρῶτον „prim" – pot fi considerate fie adjective, fie adverbe. Cred acum că

A doua rațiune de a fi este *materia, substratul* <ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον>.

A treia este *originea mișcării.*

A patra este rațiunea opusă celei de dinainte — *scopul, binele* <τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν> (căci acesta este finalitatea <τὸ τέλος> devenirii și a oricărei mișcări).[16]

Despre acestea am discutat îndeajuns în *Fizica*[17]. Acum, totuși, să ne referim la cei care, înaintea noastră, s-au angajat 983 b
în cercetarea lumii, filozofând despre adevăr. E vădit că și aceștia au în vedere anumite principii, /anumite/ rațiuni. Cititorii rândurilor ce urmează vor avea deci un avantaj: fie că vom descoperi /la predecesori/ un alt tip de rațiuni /decât cele patru/, fie că /dacă nu se va întâmpla așa/ vom avea mai multă încredere în cele explicate până acum.[18]

---

a le considera pe ambele adverbe este cel mai potrivit aici, deoarece ține seama și de construcția simetrică a frazei, dar și de sens: Aristotel vrea să explice de ce începe enumerarea rațiunilor de a fi cu Ființa. Într-adevăr, a întreba „de ce?" este ceva revine la a cunoaște Ființa lucrului *abia în ultimă instanță* (deoarece definiția este, în ordinea cunoașterii, mai dificilă decât – să spunem – aflarea materiei sau a făcătorului lucrului. Totuși, întrebarea „de ce?" (și nu „din ce?", „de către cine?", „în ce scop?") rămâne întrebarea primordială asupra rațiunii de a fi a unui lucru, conținând însăși ideea de cauzalitate. Aristotel contrapune, așa cum o va mai face, ordinea cunoașterii și ordinea firii. Pentru suprimarea conjuncției coordonatoare (în loc de „Ființa și esența" – Ființa, esența), vezi p. 22.

[16] *Idem*, p. 22.

[17] *Fizica*, II, 3, 7.

[18] Începe faimosul excurs critico-istoric al lui Aristotel. Se vede bine că scopul său nu este acela de a descrie pur și simplu teoriile predecesorilor săi, ci de a vedea cum au tratat aceștia problema principiilor și a rațiunilor de a fi ale lumii. În fapt, Aristotel nu poate *demonstra* că numărul rațiunilor și al principiilor este *patru.* Atunci adoptă metoda probabilă bazată pe *consensus sapientium*: dacă toți predecesorii au vorbit, fie și confuz sau incomplet despre aceleași principii, înseamnă că există o mare probabilitate să nu existe alte sau altfel de principii decât cele patru. Se vede deci că a-l învinui pe Aristotel de neînțelegere față de predecesori este fals: Aristotel nu este /doar/ un istoric al filozofiei, ci un filozof care caută în istoria ideilor legitimarea propriilor teorii.

Dintre primii care s-au îndeletnicit cu filozofia, cei mai mulți au socotit drept principii ale tuturor lucrurilor doar pe acelea de tipul *materiei*, de unde provin toate cele-ce-sunt, și care este întâia lor sursă și ținta finală a nimicirii lor. *Ființa lumii* ca atare ar rămâne permanentă, dar s-ar modifica în efectele sale. Pe aceasta ei au numit-o *element* <στοιχεῖον> și principiul al celor-ce-sunt. De aceea, ei cred că nimic nu se naște și nimic nu piere, dat fiind că aceeași natură se conservă mereu, tot așa cum noi nu afirmăm că Socrate *apare în sens absolut*, atunci când la el apar frumusețea sau priceperea la muzică, și nici că el piere, atunci când el ar pierde aceste însușiri, deoarece persistă *substratul* — Socrate însuși —, și, în același sens, nici celelalte lucruri nici nu apar, nici nu pier. Căci mereu persistă o anumită natură — fie una, fie mai multe decât una — din care se nasc toate cele, ea însă conservându-se.

Dar asupra mulțimii și a aspectului unui astfel de principiu nu toți au aceeași opinie.

Thales[19], începătorul acestei filozofii, susținea că *apa* este principiul (de aceea el afirma că și pământul stă pe apă), creându-și această reprezentare deoarece vedea că hrana tuturor ființelor este umedă și că însuși caldul se naște din umed și trăiește prin umezeală (iar originea nașterii este *începutul*, principiul a toate cele). Thales și-a format deci respectiva concepție din această pricină, dar și fiindcă toate semințele au o natură umedă, iar apa este principiul naturii pentru făpturile umede.

Sunt și unii care consideră că și oamenii străvechi, ce au trăit cu mult înaintea generației de acum, au vorbit în același fel despre natură atunci când s-au referit la zei: căci ei i-au pus pe Oceanos și pe Thetis să fie părinții genezei, iar jurământul zeilor se face pe o apă, cea numită de ei Styx. Or, e mai vrednic de cinste ce e mai vechi, iar lucrul pe care se jură este cel mai vrednic de cinste.

Totuși, rămâne neclar dacă opinia respectivă despre natură
984 a a fost într-adevăr una veche și originară. Dar, oricum, Thales

[19] Thales din Milet (625–547) este primul filozof din școala ionică. El are ideea că apa este substratul tuturor lucrurilor. Fragmente: Diels, *Vorsokratiker* 11. V. și *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, București, 1979.

este creditat de a fi afirmat cele de mai sus în legătură cu prima rațiune de a fi a lucrurilor. (Pe Hippon[20] nimeni nu l-ar vedea în mod nimerit așezat împreună cu aceşti /vechi filozofi/ din cauza sărăciei duhului său.)

Pe de altă parte, Anaximenes[21] și Diogene[22] așază drept principiu prin excelență al corpurilor simple *aerul*, înaintea apei, în timp ce Hippasos din Metapont[23] și Heraclit din Efes[24] fac același lucru cu *focul*. Empedocle[25] consideră *patru principii*, adăugând pământul ca pe un al patrulea principiu la cele trei menționate mai sus. (Aceste principii — spune el — persistă veșnic și nu se nasc, afară dacă nu sporesc sau scad în cantitate, adunându-se laolaltă într-o unitate și despărțindu-se din ea.)

Anaxagoras din Clazomene[26], care era mai vârstnic decât Empedocle, dar ale cărui lucrări sunt posterioare[27], susține că

---

[20] Hippon, un filozof al naturii, mai tânăr decât Empedocle. Pare a fi dedus etiologia bolilor din excesul sau deficitul de apă.

[21] Anaximenes din Milet, probabil elevul lui Anaximandros, a așezat aerul drept principiu al tuturor lucrurilor. *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. I, București, 1979.

[22] Diogene din Apollonia, filozof eclectic din secolul V.

[23] Hippasos din Metapont. Un pitagorician din Magna Graecia. După Iamblichos, Hippasos ar fi întemeiat ordinul akusmaticilor printre pitagoricieni.

[24] Pentru Heraclit din Efes, vezi *Filosofia greacă pînă la Platon,* cap. Heraclit. El vedea în lupta contrariilor esența realității. Viziunea lumii ca perpetuă curgere provine de la el, deși la Heraclit, așa cum observă și Aristotel, Ființa există fiind reprezentată de foc.

[25] Empedocle din Agrigent (483-423), filozof al naturii, autorul teoriei foarte longevive a celor patru elemente. Poemul său „Despre natură" vorbește despre Prietenie și despre Ură ca despre cele două forțe primordiale ce pun în acțiune elementele. Vezi *Filosofia greacă pînă la Platon.*

[26] Anaxagoras din Clazomene (circa 500-428). A trăit multă vreme la Atena, unde s-a împrietenit cu Pericle. A fost acuzat de impietate și a plecat la Lampsacos. Inovația lui Anaxagoras este introducerea unei Inteligențe deasupra lumii alcătuite din elemente materiale omogene (homeomerii). A exercitat o influență considerabilă asupra lui Socrate, după cum arată Platon în *Phaidon* 97c.

[27] Formularea lui Aristotel lasă loc unor interpretări divergente: cel mai plauzibil este că el vrea să spună că operele lui Anaxagoras

principiile sunt *infinite* la număr. El afirmă că aproape toate *materiile omogene*, la fel ca focul sau apa, apar și dispar doar prin unire și prin despărțire, altminteri /în sens absolut/ ele nici nu apar, nici nu pier, ci persistă veșnic.

Se poate, de aici, considera că singura *rațiune* avută în vedere de acești filozofi este de tipul materiei. Dar, procedând ei astfel, *studiul însuși le-a croit /filozofilor/ pe mai departe drumul și i-a forțat să cerceteze /în continuare/*[28]. Căci, dacă orice apariție și pieire sunt, pe cât se poate, rezultatele fie ale unuia, fie ale mai multor substraturi, din ce pricină se petrec /transformările/ și care le este rațiunea de a fi ? *Căci nu este cu putință ca substratul însuși să se modifice singur pe sine.* Spre exemplu: nici lemnul, nici bronzul nu sunt responsabile pentru transformarea fiecăruia dintre ele, și nici nu face lemnul patul, ori bronzul — statuia, ci altceva este rațiunea transformării lor. Or, a-l căuta pe acesta înseamnă a căuta celălalt principiu, anume — cum am spune noi — *de unde provine mișcarea.*

Aceia care, de la început, s-au angajat într-un atare demers și care au afirmat că substratul este unu nu s-au simțit deloc în dificultate. Ci chiar, cel puțin unii dintre cei ce iau în considerație un singur principiu și procedând de parcă ar fi fost subjugați de această cercetare susțin că Unu este imobil și la fel de imobilă este întreaga natură, nu numai în raport cu nașterea și pieirea (această opinie este veche și acceptată de toată

---

sunt mai târzii decât cele ale lui Empedocle, deși acesta era mai vârstnic. Dar se poate înțelege și că operele lui Anaxagoras sunt „mai moderne“, mai târzii în ordinea evoluției gândirii. În fine, se poate înțelege – dar e greu de crezut – că Anaxagoras este inferior prin lucrări lui Empedocle, deși, mai vârstnic fiind, s-ar cădea ca acela să-i fie superior.

[28] Aristotel sugerează logica internă a dezvoltării gândirii: fiecare pas creează probleme; se pun întrebări noi; răspunsurile conduc la un stadiu superior, care, la rândul lui, este momentul când se pun noi întrebări și apar noi probleme. Aristotel nu consideră totuși că această mișcare este nesfârșită, ci că, odată atinsă perfecțiunea, cunoștințele sunt uitate în urma unei catastrofe, după care mișcarea se reia.

lumea), ci și în raport cu orice altă transformare. Acest punct le este caracteristic lor[29].

Dintre cei care afirmă că Universul este Unu, nimănui nu i s-a întâmplat să conceapă o astfel de rațiune de a fi /a originii mișcării/, cu excepția lui Parmenide, iar acestuia — doar în măsura în care el așază drept rațiuni nu doar pe Unu, ci și, cumva, pe Doi.[30]

Celor ce consideră mai multe rațiuni de a fi — precum cei 984 b
ce iau în considerație caldul și recele, sau focul și pământul — le este cu putință să vorbească în mai mare măsură cu sens: căci ei se servesc de foc ca având natura de a pune în mișcare, iar de apă, pământ și celelalte — ca posedând o natură contrarie /de suport al mișcării/.

După acești gânditori, care au cercetat astfel de principii, dat fiind că ele erau insuficiente pentru a da seamă de generarea naturii lucrurilor, iarăși alții au cercetat principiul deja acceptat — cum spuneam — *de parcă ar fi fost siliți de către adevăr.* Într-adevăr, faptul că unele lucruri sunt *bune și frumoase*, iar altele devin astfel nu poate, în mod verosimil, să fie cauzat nici de foc, nici de pământ, nici de vreun alt element de acest tip și nici nu-i verosimil că ei puteau crede așa ceva. Și nici n-ar fi acceptabil să se încredințeze spontaneității <αὐτομάτῳ> și întâmplării ceva așa de important!

Ei bine, atunci când cineva a afirmat că *un Intelect* <νοῦς> se află în lume, după cum se află și în vietăți, el fiind rațiunea ordinii și a întregii armonii din natură, respectivul filozof a apărut drept un om dezmeticit față de cei de dinainte care vorbeau brambura. Știm cu claritate că Anaxagoras a inițiat o atare teorie, dar Hermotimos[31] din Clazomene vorbea înainte —

---

29 Școala eleată.

30 Parmenide consideră că Ființa este unică și că este singura realitate care poate fi gândită. Dar în afara ei există și o realitate aparentă, iluzorie. De aceea, Adevărul și Iluzia formează la el cele două rațiuni de a fi.

31 Hermotimos din Clazomene, filozof legendar din vechime, în care ar fi trăit sufletul care mai târziu s-ar fi întrupat în Pitagora.

se pare — despre o rațiune /de acest tip/. Așadar, cei ce au conceput lucrurile în acest fel au stabilit deopotrivă rațiunea pentru care lucrurile sunt în bună orânduială și au stabilit că tot aceasta este și originea mișcării pentru toate cele.

Capitolul 4

S-ar putea bănui însă că Hesiod, cel dintâi, a cercetat o astfel de rațiune de a fi, chiar dacă și altul a mai stabilit drept principiu al firii Iubirea ori Dorința, precum Parmenide. Acesta din urmă, introducând relatarea despre geneza Universului, spune: *„Mai întâi de toți zeii, ea /Zeița/ produse Iubirea“*[32]; pe câtă vreme Hesiod spune: *„Mai întâi de orice a fost Haosul și apoi larga Glie și Iubirea care se distinge printre nemuritori“*[33], dat fiind că este necesar să existe în lume o rațiune care să miște și să reunească lucrurile. Acum, în ce fel trebuie distribuită prioritatea acestora, să ne fie îngăduit să discutăm mai târziu.[34]

Deoarece însă, în natură, apar a exista și cele contrare binelui — fiind prezente astfel nu numai frumosul și ordinea,
985 a dar și dezordinea și urâtul, iar cele rele sunt mai numeroase decât cele bune și cele urâte — decât cele frumoase, cineva a introdus atât Prietenia, cât și Ura, fiecare din ele fiind rațiunea lucrurilor frumoase, respectiv a celor urâte. Dacă s-ar da curs acestor spuse, privind către sensul lor și nu către bălmăjeala lui Empedocle, s-ar afla Prietenia ca fiind rațiunea de a fi a celor bune, și Ura — rațiunea celor rele. Astfel că, dacă s-ar afirma că Empedocle a declarat, într-un fel, și chiar faptul că el, primul, a declarat răul și binele ca fiind principii, ar fi cu totul corect, dacă este adevărat că binele însuși este rațiunea de a fi a tuturor celor bune [iar răul — a celor rele].

---

[32] Frag. 13, în Diels, *Die Vorsokratiker*, și *Filosofia greacă pînă la Platon*, București, 1979.

[33] *Theog.* 16-20.

[34] Aristotel nu mai revine asupra acestei chestiuni în *Metafizica*.

Toți aceşti cugetători, după cum spuneam, şi până la Empedocle, apar a fi abordat *două rațiuni de a fi* dintre cele /patru/ pe care noi le-am distins în *Fizica* — anume, *materia* şi *originea mişcării*. Totuşi, ei le-au abordat confuz şi deloc limpede, aşa cum se bat cei neexersați la gimnastică; aceştia, purtați de jur-împrejur, dau adesea lovituri bune, dar, lipsiți fiind de ştiință, nici ei, aşa cum nici filozofii respectivi, nu par să ştie ce spun sau ce fac. Căci aproape că ei nu se slujesc, decât în mică măsură, /de rațiunile invocate/.

De altfel, şi Anaxagoras se serveşte de Intelect ca de o *maşinărie de scenă* ca să explice facerea Universului; atunci când se află la încurcătură, neştiind din ce cauză există, cu necesitate, lumea, aduce Intelectul într-ajutor. Dar, în celelalte situații, vede drept rațiune a devenirii orice mai degrabă decât Intelectul[35].

Empedocle se serveşte mai mult decât Anaxagoras de rațiuni, dar totuşi insuficient şi nici nu îşi găseşte acordul cu el însuşi. Căci, atunci când Universul se desface în elemente din cauza Urii, atunci focul se strânge într-o unitate, şi la fel /face/ fiecare dintre celelalte elemente. Iar când, iarăşi, datorită Dragostei, Universul se adună în unu, este necesar atunci ca părțile fiecărui element să se disperseze din nou[36].

Empedocle, în raport cu predecesorii săi, a fost primul care a introdus o diviziune a rațiunilor de a fi, aşezând nu o singură rațiune a mişcării, ci două şi potrivnice. De asemenea, el, cel dintâi, a vorbit despre cele patru aşa-numite *elemente*, de tipul materiei. (Totuşi, el nu se serveşte /ca atare/ de patru elemente, 985 b
ci, de fapt, de numai două — anume, de foc luat pentru sine însuşi, pe de-o parte, şi, pe de altă parte, de cele contrare lui —

[35] O obiecție asemănătoare îi aduce lui Anaxagoras şi Socrate, în *Phaidon* al lui Platon (98b). Cu alte cuvinte, Anaxagoras nu întrebuința rațiunea finală pe care o anunțase prin conceptul Intelectului divin. La Anaxagoras, Universul era creat şi pus în mişcare de Intelect, care apoi rămânea separat.

[36] Ura desface în elemente corpurile compuse, dar, totodată reuneşte părțile separate ale elementelor; Prietenia are efectul contrar. În consecință, fiecare dintre ele deopotrivă reuneşte şi desparte.

pământ, aer și apă — ca fiind acestea o singură natură. Se poate vedea acest fapt cercetându-i versurile epice.) Așadar, astfel a vorbit Empedocle despre principii și acesta — arătat aici — a fost numărul lor la el.

Leucip[37] și însoțitorul lui, Democrit[38], așază drept elemente *plinul* și *vidul*, susținând că unul este ceea-ce-este, iar celălalt — ceea-ce-nu-este, anume plinul și solidul ar fi ceea-ce-este, iar vidul — ceea-ce-nu-este. (De aceea, ei susțin că ceea-ce-este are realitate cu nimic mai mult decât ceea-ce-nu-este, deoarece corpul nu are mai multă realitate decât vidul.) Aceste elemente sunt rațiunile lucrurilor, rațiuni luate ca materie. Și așa cum cei ce postulează pe Unu drept Ființa-substrat fac să fie generate celelalte lucruri prin alterările acesteia, considerând rarul și densul drept principii ale alterărilor, la fel și Leucip și Democrit afirmă că diferențierile sunt rațiunile lucrurilor. Iar diferențierile ar fi, după ei, trei: *figura, ordinea* și *poziția.* Astfel, ei spun că ceea-ce-este suportă diferențieri numai prin proporție, atingere și orientare: dintre acestea, „proporția" — /cum spun ei/ — este figura, „atingerea" este ordinea, iar „orientarea" este poziția. Așa de pildă, A se deosebește de N prin figură, AN de NA prin ordine, iar Z de N prin poziție. Cât despre analiza mișcării, de unde și în ce fel ajunge ea la lucruri, ei și-au îngăduit, la fel ca ceilalți, să fie leneși.

Așa cum spuneam, în legătură cu cele două rațiuni, filozofii de mai sus au cercetat până în acest punct.

---

[37] Leucip, întemeietorul școlii atomiste, probabil originar din Milet, născut pe la 480 î.e.n., dascălul lui Democrit.

[38] Democrit din Abdera, cel mai important reprezentant al școlii atomiste. Consideră că lucrurile constau din atomi și din vid. Atomii erau antrenați într-o mișcare eternă și se combinau între ei. Din combinațiile lor rezultau așa-numitele proprietăți secundare ale lucrurilor. A scris numeroase lucrări în toate domeniile filozofiei. V. *Filosofia greacă pînă la Platon.*

Capitolul 5

Contemporani cu acești filozofi, dar și anteriori lor, *cei numiți pitagoricieni*[39] sunt primii care să se fi apucat de matematici, pe care le-au făcut să progreseze. *Hrăniți, așadar, cu matematici, ei au socotit că principiile acestora sunt și principiile tuturor lucrurilor.* Or, deoarece pentru matematici numerele sunt, prin natură, primele elemente, li s-a părut potrivit să examineze numeroase analogii ale celor-ce-sunt și ale celor-ce-devin mai degrabă cu *numerele* decât cu focul, pământul și apa. Au socotit că o anumită *calitate* <πάθος> a numerelor este dreptatea, o alta — sufletul și inteligența, o alta — buna ocazie, și în același fel /au procedat/ cu fiecare în parte; apoi au văzut că în numere rezidă atributele armoniilor muzicale și discursurile[40].

Astfel, fiindcă în toate privințele li s-a părut că întreaga
natură se aseamănă cu numerele și că numerele sunt primele 986 a
/principii/ ale întregii naturi, au conceput elementele numerelor ca fiind elementele tuturor lucrurilor și au socotit că *Cerul întreg este armonie și număr.* Și ei colecționau acele analogii dintre numere și armonii muzicale cu revoluțiile și părțile Cerului și cu întreaga alcătuire a Universului și le puneau în armonie[41]. Iar dacă ar fi lipsit ceva de acolo, se făceau luntre și punte ca întreaga construcție să fie coerentă. Iată un exemplu: dat fiind că Decada pare a fi ceva perfect și care cuprinde întreaga natură a numerelor, la fel și corpurile mișcătoare de pe Cer trebuie — spun ei — să fie *zece*; fiind însă numai nouă corpuri vizibile,

---

[39] Expresia desemnează, după Reale (vol. III, p. 46), mai degrabă faptul că Aristotel nu se mai referă la filozofi individuali, ci la un fenomen nou, cel al școlii filozofice instituționalizate.

[40] De exemplu: justiția era 4 (2x2) deoarece se baza pe egalitate; căsătoria era 5 (2+3), deoarece 2, primul număr par, era femininul, și 3, primul număr impar, era masculinul.

[41] Pitagoricienii considerau că planetele se rotesc în jurul Pământului pe sfere plasate la distanțe ce formau între ele raporturi armonice. De aici celebra teorie a muzicii sferelor, pe care nu o putem auzi din pricina obișnuinței cu ea de la naștere.

imaginează ca pe un al zecelea corp Antipământul[42]. Aceste chestiuni au fost analizate de noi în alte cărți cu mai multă precizie.[43]

Însă scopul pentru care cercetăm aici este să examinăm ce principii așază pitagoricienii și în ce fel se asociază ele cu rațiunile amintite mai înainte. Căci și ei par să considere numărul principiu, /luat/ și drept materie pentru lucruri, /luat/ și ca proprietate și dispunere <πάθη τε καὶ ἕξεις>[44]. Or, elementele numărului sunt parul și imparul, iar dintre ele, primul este limitat, în timp ce al doilea este nelimitat; unu este alcătuit din ambele /limita și nelimitatul/ (căci el este deopotrivă și par, și impar)[45].

Ei mai afirmă și că numărul purcede din unu, iar întregul Cer, după cum s-a spus, este număr.

Alți pitagoricieni susțin că principiile sunt zece, formulate în concordanță cu o serie ordonată <τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας>:

limita și nelimitatul;
imparul și parul;
unu și mulțimea;
dreapta și stânga;
masculin și feminin;
în repaos și în mișcare;
rectiliniu și curb;

---

[42] Sistemul pitagorician avea în centru Universului „Focul central". Cele 10 corpuri erau Pământul, Antipământul (aflat întotdeauna de cealaltă parte a Focului central în raport cu Pământul, și de aceea invizibil), Luna, Soarele, Mercur, Venus, Marte, Jupiter, Saturn, Cerul stelelor fixe. Decada era considerată perfectă deoarece suma primelor patru numere naturale este egală cu zece.

[43] Se crede că este vorba despre o operă pierdută a lui Aristotel: *Despre doctrinele pitagoreice.*

[44] Numărul servea drept rațiune materială, dar și drept rațiune formală. În general (Ross, de pildă), se crede că prin πάθη Aristotel înțelege proprietățile pasagere ale lucrurilor, iar prin ἕξεις – pe cele permanente.

[45] Parul, presupunând o egalitate, era considerat de matematica pitagoriciană drept „limitat", în timp ce imparul era socotit „nelimitat". Unu era scos în afara șirului numerelor și considerat a fi deopotrivă par și impar (sau nici par, nici impar).

lumină și întuneric;
bun și rău;
pătrat și dreptunghi[46].

În acest fel se pare că a conceput lucrurile și Alcmaion din Crotona[47], fie că el a luat această idee de la ceilalți pitagoricieni, fie că ei au luat-o de la Alcmaion. Căci Alcmaion, în putere pe vremea bătrâneții lui Pitagora, s-a exprimat asemănător cu acei pitagoricieni. El afirmă că majoritatea caracteristicilor omenești sunt date în cupluri; se referă la contrarii, divizate însă nu în felul în care au procedat ceilalți pitagoricieni /ca mai sus/, ci luate întâmplător, precum alb-negru, dulce-acru, bun-rău, mare-mic. Oricum, Alcmaion a lăsat baltă și rău definite restul chestiunilor, în schimb, pitagoricienii au arătat câte și care sunt /cuplurile de/ contrarii.

Așadar, din partea atât a lui, cât și a celorlalți se poate afla 986 b
doar că principiile lucrurilor sunt sub forma unor contrarii, iar de la ceilalți /pitagoricieni/ se poate afla și câte sunt, și care sunt aceste principii. Dar cum pot fi ele reduse la principiile discutate înainte nu se analizează cu claritate de către pitagoricieni. Ei par să așeze elementele *în genul materiei*. Căci afirmă că Ființa constă și este plămădită din aceste elemente, ce-i sunt imanente <ὡς ἐνυπαρχόντων>.

Se poate, de aici, înțelege suficient concepția acelor vechi filozofi care au afirmat că elementele naturii *sunt mai multe*.

Există însă și filozofi care au susținut despre Univers că ar consta dintr-o *singură natură*, dar nu toți vorbesc despre el că în același fel ar fi bun, nici că în același fel s-ar conforma naturii. În vederea cercetării de față asupra rațiunilor de a fi, luarea lor în discuție nu are rost. (Căci ei nu procedează precum unii dintre *filozofii naturii* <φυσιολόγοι>, care, considerând și ei că ceea-ce-este este Unu, totuși fac să existe o generare din

[46] Elementele din stânga listei sunt echivalate limitei și sunt considerate pozitive; elementele din dreapta sunt echivalate nelimitatului și sunt considerate negative.

[47] Alcmaion din Crotona e considerat de Diogenes Laertios ca discipol al lui Pitagora. I se atribuie o scriere „Despre natură". Aristotel îl considera oarecum independent de pitagorismul clasic.

Unu ca dintr-o materie, ci ei vorbesc într-alt fel: căci filozofii naturii adaugă mișcarea, *făcând măcar să existe o generare a Universului, în timp ce ceilalți /eleații/ pretind că el este imobil.*) Astfel, atâta /cât urmează/ este potrivit cu cercetarea de față:

Parmenide[48], pare-se, a abordat Unul conceptual, <κατὰ τὸν λόγον>, în timp ce Melissos[49] a făcut-o luând în considerare materia (iată de ce primul susține că Unul este limitat, iar al doilea că este nemărginit). Cât despre Xenophanes[50], *primul dintre ei care unifică* /lumea/ (se spune că Parmenide ar fi fost discipolul său), el nici nu a clarificat nimic, nici nu pare a fi atins vreunul dintre cele două principii — rațiunea și materia. Privind către întregul Cerului, el afirmă că *Dumnezeu și Unul sunt totuna.* Aceștia, după cum spuneam, trebuie lăsați deoparte în ceea ce privește cercetarea de față — cei doi — Xenophanes și Melissos — fiind și ceva mai lipsiți de finețe.

Parmenide, totuși, care examinează mai cu atenție lucrurile, pare să spună ceva cu sens: căci, alături de ceea-ce-este, el socotește că *ceea-ce-nu-este e nimic.* De aici, cu necesitate, el consideră că ceea-ce-este e Unu și nimic altceva. (Despre această chestiune am vorbit în *Fizica.*) Fiind însă silit să se plieze lumii aparente, el acceptă că Unu este conform rațiunii, în timp ce Multitudinea este conformă cu senzația și, astfel, el iarăși așază
987 a două rațiuni, două principii — caldul și recele, vorbind despre acestea ca despre foc și pământ[51]. Dintre acestea, el situează

[48] Vezi nota 30. Parmenide consideră că numai ceea ce poate fi gândit există în sensul deplin al cuvântului. Or, a gândi Unul înseamnă a gândi ceva limitat, imobil, etern egal cu sine, sferic.

[49] Melissos din Samos, elev al lui Parmenide și autor al unei scrieri „Despre natură sau despre Ființă". A fost comandant militar al cetății Samos.

[50] Xenophanes din Colophon, sec. VI, a combătut antropomorfismul mitologiei grecești și a susținut monoteismul. Probabil că astfel trebuie înțeleasă afirmația de mai jos a lui Aristotel. Este curios că Aristotel nu amintește aici, printre reprezentanții școlii eleate, de Zenon din Elea, autorul celebrelor aporii ale mișcării.

[51] Parmenide, de fapt, spunea că Unu este „conform adevărului", iar Multitudinea este „conformă opiniei".

caldul de partea lui ceea-ce-este, iar recele — de partea lui ceea-ce-nu-este.

Pornind de la cele spuse, așadar, și de la înțelepții care au deliberat /despre natură/, am observat lucrul următor, anume că cei dintâi au în vedere *rațiunea corporală*; unii dintre ei consideră una singură, alții consideră mai multe principii corporale; și unii, și ceilalți însă procedează așezându-le în *genul materiei*. Unii dintre cei ce consideră această rațiune adaugă la ea și *rațiunea de a fi a mișcării*, iar pe aceasta din urmă iarăși unii o văd unică, alții o dedublează.

Prin urmare, până la *filozofii italici* și cu excepția lor, ceilalți filozofi au vorbit mai obscur <μορυχώτερον> despre principii, afară doar că — precum spuneam — s-au folosit de două rațiuni de a fi, iar, dintre acestea, pe una unii o socotesc unică, ceilalți o dedublează — anume rațiunea de a fi a mișcării. Pitagoricienii vorbesc în același fel despre două principii, dar adaugă lucrul următor — ceea ce e și propriu doctrinei lor — că limita și nelimitatul [și Unul] nu sunt o altă specie de naturi, precum foc sau pământ, sau ceva asemănător de un alt tip, ci nelimitatul însuși și Unul însuși sunt Ființa lucrurilor despre care se afirmă ceva; iată de ce *Ființa tuturor este număr.*

Despre aceste probleme pitagoricienii au vorbit în modul arătat. De asemenea, ei au început să discute despre problema lui *ce este?* și au dat definiții, dar într-o manieră prea simplă. Au dat, într-adevăr, definiții în mod superficial: lucrul căruia cel dintâi i-ar corespunde definiția dată, acela a fost numit de ei *Ființa* lucrului respectiv, ca și când s-ar socoti ca fiind identice *dublul* și *numărul doi*, fiindcă, cu o primă ocazie, dublul aparține numerelor doi. Căci pesemne nu este una și aceeași Ființa dublului și Ființa numărului doi; dacă nu ar fi cum spun, Unul ar fi o multitudine, ceea ce s-a întâmplat și acelor filozofi /să creadă/.[52]

Iată ce este de aflat de la filozofii mai vechi, cât și de la ceilalți.

[52] Există, firește, multe numere duble; iar dacă acestora toate li se aplică definiția Doiului, înseamnă că o singură entitate (Doiul) devine o multitudine.

Capitolul 6

După doctrinele filozofice prezentate mai sus, a apărut *teoria lui Platon*, care, chiar dacă prelua multe de la filozofiile mai vechi, conținea și elemente proprii, alături de cele existente în filozofia italicilor.

În tinerețe, Platon îl frecventase pe Cratylos[53] și se familiarizase cu opiniile lui Heraclit, potrivit căruia toate lucrurile sensibile sunt în perpetuă curgere, *nefiind posibilă vreo știință în ceea ce le privește*. Platon a susținut și mai târziu aceste doctrine.

987 b Pe de altă parte, Socrate se ocupa cu problemele etice, dar deloc cu întreaga natură; totuși, în cadrul acestor probleme, el căuta universalul și, primul, și-a îndreptat mintea către *problema definiției*. Or, Platon a acceptat învățătura socratică datorită acestui gen de probleme, dar a considerat că definițiile se referă la o altă realitate decât cea senzorială. Căci — credea el — *este cu neputință să dai o definiție generală unei realități senzoriale, ce se modifică neîncetat*. Platon a numit acea *altă* realitate *Forme* <ἰδέαι, εἴδη>. Cât despre realitățile senzoriale, acestea, în totalitatea lor, sunt concepute de el ca situate *alături de* Forme <παρὰ ταῦτα> și *urmând modelul acestora* <κατὰ ταῦτα>. A susținut că, în baza *participării* /la Forme/, aceste realități senzoriale multiple *au aceleași nume* cu Formele[54].

---

[53] Cratylos, discipol al lui Heraclit, care împinge la extrem doctrina curgerii universale. După el, „nu te poți scălda în același râu nici măcar o singură dată". V. și în *Cratylos* dialogul platonician, 429 d. Platon a acceptat doctrina lui Cratylos că nu poate fi concepută o știință a lucrurilor senzoriale.

[54] Felul cum descrie Aristotel modul cum Platon a ajuns să-și formuleze concepția și în ce constă ea – prin combinarea heracleitismului cu socratismul și cu anumite elemente pitagoriciene – e un model de analiză a genezei unui mare sistem filozofic. Cât privește acuratețea cu care Aristotel reda corect sensul autentic platonic al teoriei Formelor, s-au spus foarte multe. Unii interpreți, mai ales inspirați de Natorp și de Husserl (printre ei se numără la noi și Constantin Noica), au negat faptul că, în concepția autentică a lui Platon, lucrurile senzoriale sunt situate alături de Forme <παρὰ ταῦτα>, ceea

Doar numele „participare" a reprezentat o modificare /față de pitagoricieni/.[55] Căci pitagoricienii afirmau că lucrurile există prin *imitarea* numerelor, Platon, însă, — că o fac prin *participare* <μέθεξις> /la Forme/, procedând, astfel, la o schimbare de nume. Dar ce ar putea însemna fie participarea la Forme, fie imitarea numerelor, atât pitagoricienii, cât și Platon au lăsat altora în sarcină să cerceteze.

Apoi, Platon susține că, *alături* de lucrurile senzoriale, dar și de Forme, există, *situate între ele, și entitățile matematice*: ele diferă de lucrurile sensibile prin faptul că sunt eterne și neschimbătoare, iar de Forme diferă prin faptul că sunt multiple, asemănătoare între ele, în timp ce Forma este, fiecare în parte, o unicitate[56].

---

ce înseamnă că Formele sunt separate de lumea senzorială, cum pretinde Aristotel și cum s-a crezut multă vreme. Ei au tins să considere că Platon vedea Formele ca pe niște modele interioare sufletului (transcendentale, și nu transcendente), cu valoare normativă și epistemologică. Ei au arătat că acolo unde Platon vorbește despre o lume autonomă a Formelor, el adoptă de fapt un limbaj mitic sau alegoric, precum în *Phaidon* și *Republica*, și care nu trebuie luat literal. Aceiași interpreți s-au referit la propriile obiecții ale lui Platon din *Parmenide* la adresa unei interpretări „realiste" a Formelor. Fapt este că dialogurile nu permit o concluzie clară în această problemă; dar, după cum se vede mai jos, Aristotel se referă pe larg la „doctrina nescrisă" a lui Platon, predată de maestru în cadrul Academiei. Or, din acest punct de vedere, e probabil că interpretarea teoriei Formelor tindea să fie de tip transcendent, și nu transcendental.

[55] Pasajul nu trebuie înțeles literal în sensul că singura diferență dintre doctrina pitagorică și cea platonică ar fi schimbarea cuvântului „imitație" în „participare". Aristotel vrea să spună că, în ceea ce privește legătura dintre lucrurile senzoriale și realitățile transcendentale (Numere, într-un loc, Forme, în celălalt), Platon nu a făcut decât să utilizeze un alt cuvânt.

[56] Aristotel are în vedere mai ales „doctrina nescrisă" a lui Platon, din care ni s-a păstrat foarte puțin și numai prin intermediul lui Aristotel și al unor comentatori târzii. Există o întreagă școală de gândire azi care consideră că orice interpretare corectă a dialogurilor de maturitate și de bătrânețe ale lui Platon trebuie să le considere numai

Dat fiind că Formele sunt rațiuni de a fi pentru celelalte lucruri, Platon socotește că elementele Formelor sunt și elementele tuturor lucrurilor. Pentru el, principii /ale Formelor/ sunt *Marele și micul* luat în calitate de materie și *Unul* luat în calitate de Ființă. Căci din aceste principii (Marele și micul), prin participare la Unu, provin Formele și Numerele.[57] Și el, asemănător cu pitagoricienii, a afirmat că Unul este Ființa și că, nemaifiind el altceva /nimic/, este declarat Unu, și, tot asemănător cu ei, a mai spus că Numerele sunt rațiuni de a fi ale Ființei pentru celelalte lucruri. El așază Dualitatea în locul Nelimitatului luat /de pitagoricieni/ ca unitate, iar Dualitatea e alcătuită la el din *Marele și micul*; aici avem o trăsătură specifică lui Platon. Iarăși o diferență în raport cu pitagoricienii: el așază Numerele alături de lucrurile sensibile, în timp ce ei susțin că lucrurile însele sunt Numere și nu plasează entitățile matematice într-o regiune intermediară.

Ideea de a așeza Unul și Numerele *alături* de lucruri și introducerea Formelor a apărut la Platon din pricina cercetărilor sale referitoare la concept (predecesorii săi nu cunoșteau dialectica).

Iar ideea de a face din Dualitate cealaltă natură (materia) a apărut fiindcă el a considerat că Numerele, în afara celor prime (?), sunt generate lesne din ea, ca dintr-o bucată de ceară

---

ca pe discursuri pregătitoare pentru învățătura esoterică. V.H.J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State Univ. of N.Y. Press, 1990; M.-D., Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Paris, 1986. Vezi și cartea mea, *Filozofie și cenzură. Cazul Platon*, București, 1995.

[57] Textul cuprinde o incertitudine. Urmez lecțiunea lui Reale, care diferă de cea aleasă de alți interpreți și editori, precum Jaeger sau Ross. Așadar, sistemul platonician, așa cum era el predat în Academie, avea în vedere următoarea ierarhie a realității:

1. Principiile supreme: Unul și Marele și micul
2. Numerele ideale
3. Formele
4. Numerele intermediare, matematice
5. Lucrurile senzoriale.

<ἐκμαγεῖον>.[58] Însă, în fapt, se întâmplă invers, căci raționamentul lui Platon nu este corect: într-adevăr, ei /platonicienii/ 988 a
fac ca materia să genereze o mulțime de lucruri, în timp ce — la ei — Forma generează doar o singură dată. Dar se pare că, dimpotrivă, dintr-o singură materie /bucată de lemn/ iese o singură masă, în timp ce omul, stăpân peste o Formă /în mintea sa/, de unul singur produce multe mese. La fel stau lucrurile și cu relațiile masculului cu femela. Căci ea rămâne grea de la o singură împreunare, în timp ce masculul poate fecunda multe femele. Iar acestea sunt imitații ale acelor principii.

Astfel a fost învățătura lui Platon despre problemele pe care le cercetăm. Or, este limpede din cele spuse că el s-a folosit numai de două rațiuni, anume, de *ce este?* <τὸ τί ἐστί> cât și de aceea asociată materiei (căci Formele sunt rațiunile de a fi ale lui *ce este?* pentru restul lucrurilor, iar pentru Forme rațiunea de a fi a lui *ce este?* este Unul). Dar care este materia-substrat, față de care Formele devin predicate ale lucrurilor sensibile, iar Unul este predicat al Formelor? Platon susține că ea /materia/ este Dualitatea — Marele și micul. Cât privește rațiunea existenței lucrurilor bune și aceea a existenței celor rele, el a încredințat-o pe prima unuia dintre elementele sale, pe cea de-a doua — celuilalt element, așa cum am spus că au procedat și unii dintre filozofii dinaintea sa, precum Empedocle și Anaxagoras.

---

[58] Pasaj dificil de înțeles exact: majoritatea interpreților înțeleg prin ἐκμαγεῖον un fel de model formator, asemănător cu ceara în care se toarnă un material, care duplică orice număr: trei devine șase, patru devine opt etc. De asemenea, interpreții înțeleg prin „numere prime" numerele impare. Așadar – spun ei – dacă numerele pare provin prin duplicarea produsă de Diadă, numerele impare provin direct din Unu. Dar cred că interpretarea nu este corectă: ἐκμαγεῖον are aici sensul de bucată de ceară moale care poate lua orice formă (și nu de model), iar „numerele prime" sunt, probabil, Numerele ideale. Așa se explică și paralela biologică pe care o propune Aristotel.

Capitolul 7

Așadar, am examinat pe scurt și pe capitole cine au fost filozofii /vechi/ și în ce fel au vorbit ei despre rațiuni și adevăr. Totuși, numai atât putem afla de la ei, anume că nimeni dintre cei care au vorbit despre principii, despre rațiuni nu a spus ceva mai mult /în privința rațiunilor de a fi a lucrurilor/ decât am stabilit noi în *Fizica*, ci toți par să fi abordat tocmai acele /rațiuni/, dar destul de confuz.

Unii tratează principiul drept materie, fie că o postulează pe ea drept una singură, fie că au în vedere mai multe, fie că o consideră corporală sau incorporală. (Precum Platon cu *Marele și micul*, sau italicii cu *nelimitatul*, Empedocle cu focul, pământul, apa și aerul, Anaxagoras cu nesfârșitul elementelor formate din părți omogene. Toți aceștia au abordat o astfel de rațiune; să mai adăugăm și pe cei care au în vedere aer, sau foc, sau apă, sau un element mai dens ca focul și mai rarefiat decât aerul, despre care unii afirmă că ar fi primul element.)

Aceștia, așadar, au abordat numai o astfel de rațiune de a fi a lucrurilor, alții însă s-au preocupat să afle și de unde provine mișcarea (precum cei care așază drept principiu fie Prietenia, fie Ura, fie Intelectul, fie Iubirea). Dar nimeni nu a lămurit
988 b îndeajuns *esența*, *Ființa*. Cel mai mult vorbesc, totuși, despre aceasta cei ce postulează Formele. (Într-adevăr, Formele nu sunt pentru lucrurile sensibile o materie, nici pentru Forme Unul nu este așa ceva, și nici ei nu susțin că de la Forme provine începutul mișcării — ba, dimpotrivă, mai degrabă susțin că Formele sunt rațiunea de a fi a imobilității și a stării de repaos. În fapt, Formele fac pe fiecare dintre celelalte lucruri să fie *ce-este-el-în-sine*, iar Unul face ca Formele să fie *ce-sunt-ele-în-sine*.)

Or, filozofii respectivi oferă, într-un oarecare fel, o rațiune în vederea căreia au loc acțiunile, transformările și mișcările; dar nu precizează în ce fel anume. Cei care, vorbind despre Intelect sau Prietenie ca despre *bine*, iau în considerare aceste rațiuni nu se referă la ele ca la scopul existenței sau al devenirii,

ci le consideră drept origine a mișcării[59]. La fel și cei care, afirmând că unul sau ceea-ce-este reprezintă binele, afirmă că ele sunt rațiunea de a fi a Ființei; totuși ei nu arată că în vederea acestui /bine/ se realizează sau ființarea, sau devenirea; astfel încât lor li se întâmplă *să spună și să nu spună că binele este rațiunea de a fi /pentru ființare și devenire/.* Așadar, ei nu vorbesc în mod absolut <ἁπλῶς> despre bine ca rațiune, ci abordează /doar/ *un bine contextualizat*[60].

Că, prin urmare, am deosebit corect rațiunile de a fi ale lucrurilor stabilind care și câte sunt, *ne pare că dau mărturie toți acești filozofi.* Căci ei nu au putut să abordeze vreo *altă* rațiune de a fi /în afara celor susținute de noi/. În plus, e limpede că trebuie cercetate toate principiile, fie în acest fel, fie într-un fel asemănător.

Să cercetăm, după aceasta, dificultățile posibile decurgând din modul în care fiecare filozof a analizat principiile.

Capitolul 8

Câți filozofi socotesc Universul unu și iau o anume unică natură drept materie, iar pe aceasta o văd corporală și având mărime, greșesc, în mod evident, de multe ori:

Mai întâi, ei iau în considerație doar elementele proprii entităților corporale, dar nu și pe cele ale incorporalelor, deși există și entități incorporale.

---

[59] Cu alte cuvinte – spune Aristotel – acești filozofi (Anaxagoras, Empedocle), deși introduc Binele, nu îl utilizează ca pe o rațiune finală, ci ca pe una eficientă.

[60] Aici referința este la Platon și la platonicieni. Aristotel vrea, probabil, să spună că Binele sau rațiunea finală nu joacă în sistemul platonic rolul esențial pe care îl joacă în sistemul său: Demiurgul din *Timaios* este asimilabil rațiunii eficiente; el creează fiind bun, dar nu este el însuși Binele, în timp ce Dumnezeul aristotelician este în primul rând finalitate pură. Totuși, în *Republica,* Platon vorbește despre *Forma Binelui,* care este mai presus de Ființă și o creează pe aceasta.

Atunci când se apucă să arate rațiunile de a fi ale genezei și ale pieirii și fac considerații de fizică asupra lor, ei elimină rațiunea de a fi a mișcării.

De asemenea, ei greșesc și prin aceea că nu așază *Ființa*, pe *ce-este?* drept rațiune de a fi a vreunui lucru.

În plus, fac eroarea de a desemna cu ușurință drept *principiu* pe oricare dintre corpurile simple, cu excepția pământului, fără să cerceteze cum se produce generarea lor unul din celelalte — mă *refer la foc, apă, pământ și aer*. Căci unele elemente apar din celelalte prin reunire, altele prin despărțire, iar tocmai acest fapt distinge cel mai mult între elementul anterior și cel posterior[61].

Într-adevăr, ar putea fi considerat drept *elementul cel mai*
989 a *elementar* <στοιχειωδέστατον> primul din care se nasc, prin combinare, celelalte elemente. Or, tocmai acest element ar avea părțile cele mai fine și ar fi cel mai subtil (de aceea filozofii care așază drept *principiu* focul ar fi în cea mai mare măsură în acord cu acest argument. Fiecare dintre ceilalți filozofi este de acord că un atare element /subtil/ este elementul corpurilor. Dar nimeni dintre cei care admit un singur element /ca principiu/ nu a socotit că pământul este acel element, vădit, din cauza mărimii părților sale. Dimpotrivă, fiecare dintre celelalte trei elemente și-a aflat protectorul <κριτής>, de vreme ce unii susțin că principiul este focul, alții — apa, iar alții — aerul. Dar oare, totuși, de ce nu alege nimeni dintre filozofi pământul /ca principiu/, așa cum face majoritatea oamenilor? Căci aceștia afirmă că totul este pământ, dar și Hesiod spune că pământul e întâiul dintre corpuri; astfel că această concepție este veche și populară).

Acum, potrivit cu acest raționament, nici dacă cineva ar alege drept principiu, în afară de foc, pe vreunul dintre celelalte elemente, nici dacă el ar opta pentru un element mai dens decât

---

[61] Filozofii naturii greșesc, după Aristotel, fiindcă nu iau în calcul entitățile incorporale (de exemplu, numerele, conceptele), nu disting materia de mișcare, nu se referă la esențele lucrurilor și desemnează drept principiu un element concret, precum focul sau apa. Firește, această ultimă obiecție nu se referă la Anaximandros, cu apeiron-ul său.

aerul, dar mai rarefiat decât apa, nu ar vorbi cum trebuie: căci, dacă elementul posterior prin geneza sa este anterior prin natură, și elementul *copt* și amestecat este ulterior prin natură, lucrurile ar sta invers decât susțin ei: apa ar fi anterioară aerului, iar pământul — anterior apei[62].

Acestea fie, deci, zise în privința celor care postulează o singură rațiune de a fi a lucrurilor. Dar aceleași probleme apar și pentru cel care are în vedere mai multe rațiuni, ca Empedocle, care susține că materia constă din patru elemente. Căci este necesar ca, pentru cine susține așa ceva, să se ivească, pe de-o parte, aceleași obiecții ca mai sus, dar, pe de altă parte, și altele specifice.

1) Într-adevăr, noi vedem că elementele provin unul din celălalt, ca și când același corp nu ar rămâne mereu foc și pământ (am discutat despre aceasta în *Fizica*)[63].

2) De asemenea, trebuie considerat că el nu a vorbit deloc nici cu dreptate, nici verosimil despre rațiunea mișcării, anume, dacă ar trebui să existe doar una sau două rațiuni /ale acesteia/.[64] În general, e necesar ca cei care judecă precum Empedocle să înlăture /principiul/ alterării: căci /la ei/ recele nu va putea rezulta din cald, nici caldul din rece. Într-adevăr, Empedocle contestă că ar putea exista vreun /substrat/ al contrariilor de acest fel și că ar exista *vreo unică natură* care să devină și foc, și apă[65].

---

[62] Aristotel zice că, dacă se ia în considerație drept element primordial elementul cu părțile cele mai subtile (anterior prin geneză), acesta este focul. Dar dacă, dimpotrivă, se are în vedere perfecțiunea, atunci compusul, adică elementul final, este mai presus prin natură, și atunci acesta este pământul, pe care totuși nici un filozof nu-l consideră ca primordial, în pofida opiniei comune.

[63] Adică, ar fi necesar un substrat comun pentru cele patru elemente. Referirea este de fapt la *De caelo*, III, 7.

[64] Iubirea și Ura.

[65] Dacă există un element, prin natură rece, și un altul, prin natură cald, dar nu există un substrat al caldului și al recelui, atunci nici caldul nu va putea proveni din rece, nici recele din cald. Empedocle nu ar distinge clar între substrat (sau subiect) și proprietate (sau predicat).

Iarăși, dacă se admite că Anaxagoras vorbește despre *două elemente*[66], ar trebui admis aceasta mai curând în virtutea unui raționament pe care el nu l-a parcurs în detaliu, dar care ar fi consecința necesară a raționamentelor care l-au condus /în fapt/. Căci ar fi absurd să se afirme că *la început toate erau amestecate* — atât din alte motive, cât și fiindcă ar trebui ca *ele să fi preexistat pure*. Apoi și fiindcă nu se poate ca două elemente
989 b luate la întâmplare să se combine între ele. Pe deasupra, Anaxagoras greșește și fiindcă, la el, *proprietățile* și *contextele* /lucrurilor/ ar putea fi separate de Ființele /acestor lucruri/. (Combinarea și separarea se fac între aceleași elemente.)[67]

Și totuși, dacă cineva ar urmări, analizând, ceea ce Anaxagoras vrea să spună, probabil că filozoful ar apărea susținând o *doctrină mai inovatoare* /decât alți filozofi/. Într-adevăr, atunci când nu exista nimic distinct, este evident că nimic nu putea fi afirmat ca adevărat despre acea Ființă. De pildă, ea nu putea fi declarată nici albă, nici neagră, nici cenușie, nici de altă culoare, ci era cu necesitate fără culoare, sau altfel ar fi putut avea vreuna dintre aceste culori. La fel, în temeiul aceluiași raționament, ea este fără gust și nu are nici un fel de calități asemănătoare. Căci nu e cu putință ca Ființa să aibă vreo calitate sau vreo cantitate, sau să fie *ceva*. Altminteri, ar poseda una dintre formele considerate determinate <ἐν μέρει>, dar aceasta este imposibil, toate lucrurile fiind amestecate. Altfel, /posedând vreo determinare/ ea ar fi fost deja distinctă, dar Anaxagoras spune că toate cele sunt amestecate, cu excepția Intelectului, acesta doar fiind neamestecat și pur. Rezultă de aici că el ajunge să spună că rațiunile lucrurilor sunt, pe de-o parte, Unu (fiindcă acesta este simplu și neamestecat), pe de altă parte, Celălalt, pe care noi /platonicienii/[68] îl socotim a fi Nelimitatul, până

[66] Intelectul și amestecul primordial.

[67] Caldul și recele sunt proprietăți și ele se pot combina numai în măsura în care ele sunt asociate cu anumite substrate. Ele nu sunt independente, cum pare să rezulte din teoria lui Anaxagoras.

[68] Și aici, și ceva mai jos, Aristotel vorbește ca și când ar aparține încă cercului platonicienilor. E motivul pentru care mulți interpreți au socotit că această Carte Alpha mare aparține tinereții lui Aristotel.

la a primi limitări și de a participa la o Formă oarecare <μετασχεῖν εἴδους τινός>.

Astfel, deși Anaxagoras nu se exprimă nici cuvenit, nici clar, totuși el vrea să spună ceva asemănător și cu cei care au filozofat după el și cu cei ce, astăzi, par mai /preciși decât el/ <τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον>.

Așadar, acești filozofi se întâmplă să fie familiari numai cu teoriile privitoare la generare, distrugere și mișcare (căci ei cercetează aproape numai o atare Ființă /corporală/, și numai aceste principii și rațiuni).

Acei filozofi, însă, câți fac teorii despre ansamblul celor-ce-sunt și admit că dintre acestea unele sunt senzoriale, altele nu, cercetează, în mod evident, ambele genuri. Iată de ce merită mai mult să ne ocupăm de ei, spre a vedea ce anume spun bine și ce nu în examinarea problemelor ce ne stau acum înainte.

Așa-numiții pitagoricieni se servesc de principii și de elemente mai puțin la îndemână decât o fac filozofii naturii (motivul este că ei nu le-au preluat din lumea senzațiilor, iar entitățile matematice aparțin celor lipsite de mișcare, dacă exceptăm astronomia). Ei discută, totuși, și își dirijează întreaga activitate în legătură cu natura. Explică geneza Cerului și observă cu atenție 990 a
ce se întâmplă cu părțile, cu proprietățile și cu activitățile sale și epuizează tot rezervorul principiilor și al rațiunilor pentru acestea, de parcă ar fi de acord cu ceilalți filozofi ai naturii că *ceea-ce-este* e numai atât cât se supune senzației și e cuprins de așa-numitul Cer.

Pe de altă parte, ei susțin rațiuni de a fi și principii potrivite pentru a te ridica deasupra și către regiunea superioară a celor-ce-sunt, ce se asociază mai bine /cu acele realități superioare/ decât cu teoriile despre natură. *Numai că ei nu spun deloc în ce mod apare mișcarea*, de vreme ce, la ei, singurele substraturi sunt limita și nelimitatul, cât și imparul și parul; și nu spun, de asemenea, cum este posibil să existe generare și pieire, sau mișcările astrelor vizibile pe Cer, fără

Totuși unele critici la adresa lui Platon nu se pot înțelege decât în lumina unor concepții aristotelice mai târzii.

mișcare și transformare[69]. Și apoi, fie că li s-ar concede că mărimea apare din acele principii /matematice/, fie că s-ar putea arăta acest lucru, oare în ce mod vor exista lucrurile ușoare și cele grele? Căci ei nu aplică deloc principiile, de la care pornesc, mai mult corpurilor matematice decât celor senzoriale. Iată de ce ei nu au vorbit câtuși de puțin despre foc sau pământ, sau celelalte corpuri de acest fel, ca unii ce — cred — nu spun nimic despre lucrurile senzoriale, care să fie specific acestora.

Și apoi, cum se poate accepta că proprietățile numărului și numărul /însuși/ sunt rațiunile de a fi ale evenimentelor care există și se petrec în Cer, atât la începutul /său/, cât și acum, dar că nu există un alt număr în afara Numărului acestuia din care s-a constituit Universul? Căci ori de câte ori ei susțin că *într-un loc anume* există „opinia", sau „ocazia", dar că de mai de sus puțin sau mai de jos /sosește/ „nedreptatea" și „judecata" sau „amestecul", dau ca demonstrație faptul că fiecare dintre aceste realități este un număr; numai că se întâmplă ca în acel loc anume să existe deja o mulțime de mărimi reunite /ale Cerului/, deoarece aceste proprietăți /ale numărului/ corespund locurilor /particulare/. Oare pe același Număr, cel din Cer, trebuie să-l acceptăm ca fiind și numărul particular al lucrurilor /concrete/? Sau, alături de el, există un altul[70]?

Platon, de partea sa, afirmă că este vorba despre un alt număr. Căci, chiar dacă și el socotește că numere sunt și /lucrurile/ și rațiunile lor, crede însă că ultimele numere sunt rațiuni de a fi inteligibile, iar primele — senzoriale.

---

[69] Așadar, pitagoricienii, deși pornesc de la principii imateriale și mai subtile decât filozofii naturii, nu pot da seama de originea mișcării și nu pot explica, în general, geneza elementelor naturii. Într-adevăr, numerele fiind imobile, ele nu pot servi drept principiu al mișcării.

[70] Pitagoricienii asociau mai întâi diferite proprietăți și situații cu anumite numere. Apoi regăseau în mișcările astrelor pe cer acele numere. Aristotel se întreabă dacă numărul ceresc este identic cu numărul lucrurilor și al situațiilor, sau există câte un altul pentru fiecare situație în parte. În fapt, pitagoricienii utilizau un raționament analogic, bazat pe corespondențe, pe care Aristotel nu-l acceptă, ca fiind neștiințific.

Capitolul 9

Să lăsăm deoparte acum cele spuse despre pitagoricieni, fiind suficient cât ne-am ocupat cu doctrinele lor.

Cei care au așezat Formele drept rațiuni de a fi și care, mai 990 b întâi, au încercat să înțeleagă rațiunile lucrurilor din lumea de aici, *au introdus alte entități, egale la număr cu cele /pe care voiau să le explice/*. E ca și când cineva, vrând să numere obiecte mai puține, gândește că nu va fi în stare /s-o facă/, dar că, făcându-le să fie mai multe, ar deveni capabil să ducă la bun sfârșit numărătoarea. (Căci sunt aproape tot atâtea — ori nu mai puține — Forme, câte sunt lucrurile ale căror rațiuni, căutându-le, ei au avansat de la ele înspre Forme. Într-adevăr, pentru fiecare lucru există — după ei — *o entitate cu același nume*, <ὁμώνυμον> /situată/ *alături de Ființele /lucrurilor/* și existând pentru toate celelalte *multiple reductibile la o unitate* <ἓν ἐπὶ πολλῶν>, fie că acestea sunt obiecte terestre, fie că sunt entități eterne[71].)

Însă nici unul dintre modurile în care noi, /platonicienii/, demonstrăm existența Formelor nu se arată evident: unele argumente nu conduc la o consecință necesară, în timp ce, pornind de la alte argumente, rezultă Forme chiar pentru entitățile cărora noi nu am vrea să le atribuim Forme: astfel, potrivit cu *argumentele extrase din științe*, vor exista Forme pentru toate câte fac obiectul științelor; iar potrivit cu argumentul /ce postulează câte o Formă/ pentru orice *multiplicitate reductibilă la o unitate*, vor exista și Forme *ale negațiilor*; potrivit cu argumentul că se poate concepe ceva, chiar dacă acesta a dispărut, vor exista Forme și *pentru lucrurile dispărute*, de vreme ce există o imagine /mentală/ a acestor lucruri[72].

---

[71] Platonicienii — spune Aristotel — dedublează inutil lumea. Cum de spune totuși Aristotel că sunt tot atâtea Forme câte lucruri? Probabil că în sensul că numărul Formelor este egal cu cel al speciilor de lucruri.

[72] Dacă pentru orice mulțime reductibilă la un concept există o Formă, vor exista și Forme ale proprietăților, ale relațiilor, ba chiar și ale negațiilor, ceea ce pare absurd. Obiecția fusese deja formulată de Platon în *Parmenide*.

Mai departe, să observăm că argumentările mai riguroase /în favoarea Formelor/ creează Forme *ale relativelor* despre care noi negăm că ar avea un gen în sine. În fine, alte argumente conduc la *consecința „celui de-al treilea om"*[73].

În general, argumentele în favoarea Formelor suprimă ceea ce ne dorim să existe încă mai mult chiar decât ne dorim să existe Forme: ar rezulta astfel că nu Dualitatea e primordială, ci numărul, și că relativul e anterior intrinsecului /și nu invers/; apoi, toate consecințele pe care unii /dintre platonicieni/ le deduc din teoria Formelor ajung în contradicție cu premisele de la care ei au pornit[74].

Mai departe: conform teoriei ce afirmă existența Formelor, vor exista nu doar Forme ale Ființelor, ci și ale multor altor entități. Căci un *concept unic* poate aparține nu numai Ființelor, ci și altor entități, iar științele au ca obiect nu numai Ființa, ci și alte lucruri, și astfel de situații sunt nenumărate. Dar dacă se ține seama de necesitatea logică și de reprezentările /noastre/ despre Forme, și dacă Formele cer participarea Ființelor la ele,

---

[73] Ar fi, într-adevăr, greu de susținut că „dublul", de exemplu, formează un gen. Faimosul argument „al celui de-al treilea om", prezent de asemenea în *Parmenide*, sună în felul următor: dacă oamenii seamănă între ei fiindcă participă la Forma omului, sau la Omul în sine, atunci oamenii laolaltă cu Omul în sine vor semăna cu toții în virtutea participării la o nouă Formă, care este un Om în sine de gradul doi, sau un al treilea Om (alături de oamenii individuali și de Forma omului), și așa mai departe. Multiplicarea indefinită a inteligibilelor apare deoarece Platon tinde să asimileze Forma (sau Ideea) Omului cu un „om" paradigmatic. Dacă însă Forma omului este înțeleasă doar ca o proprietate abstractă (umanul), multiplicarea nu mai intervine. Dar atunci, Formele nu mai pot fi concepute ca separate de lucrurile senzoriale, deoarece ele sunt proprietăți ale unor anumite subiecte.

[74] Adică teoria Formelor intră în contradicție cu teoria principiilor – Unu și Dualitatea indefinită, din care s-ar genera Formele. Într-adevăr, ar trebui să existe și o Formă a Dualității; dar dacă Formele sunt, cum credeau unii platonicieni, numere, înseamnă că numerele sunt anterioare, în calitate de Forme, Dualității. La fel, dacă numerele presupun raporturi și raporturile țin de relativ, ar însemna că relativul este anterior principiului.

vor exista în mod necesar *numai Forme ale Ființelor*. Căci *participarea la Forme nu se face dependent de context — /într-un caz da, și într-altul nu/—*, ci trebuie să existe o participare la fiecare Formă de așa manieră, încât ea să nu poată fi predicată despre un subiect /indeterminat/ <καθ' ὑποκειμένου>. Spun ceva de felul următor: dacă ceva participă la Forma Dublului în sine, acel ceva participă și la Eternitate; numai că participă la aceasta din urmă *contextual*, căci e *dependent de context* ca dublul să fie etern. Așa încât Formele vor fi în mod necesar Forme ale Ființelor[75].

Dar aceleași /nume/ desemnează Ființa atât pentru lumea 991 a
terestră, cât și pentru lumea inteligibilă. Căci, dacă nu e așa, ce semnificație va avea afirmația că ceva — de pildă, *multiplicitatea reductibilă la unitate* — are *ființare aparte* față de lucrurile sensibile? Apoi, dacă e aceeași Formă și pentru Forme, și pentru lucrurile care participă la Forme, va exista un *ce comun* /între această Formă supraordonată și Formele participante/. (Atunci, de ce există o Formă atât pentru dualitățile pieritoare, cât și pentru cele multiple, dar eterne — anume Dualitatea una și aceeași — mai curând decât să existe o /Formă comună/ și Dualității /în sine/, și unei dualități oarecare?)[76]

---

[75] Sens exact controversabil; cred că ideea este următoarea: numai participarea Ființelor la Forme este de tip esențial. Socrate este om, adică este o Ființă, deoarece umanitatea este predicată în mod esențial despre Socrate; omul este animal, deoarece în definiția omului intră animalitatea. Dar nu poate exista o Formă a „sănătosului" la care să participe lucrurile senzoriale, căci a predica sănătatea despre Socrate indică o situație ce ține de context. Sănătatea nu intră în definiția omului. De asemenea, Eternitatea nu intră în definiția Dublului, deoarece altminteri toate lucrurile duble ar fi eterne. Prin urmare, există numai Forme ale Ființelor, adică numai individualele determinate incluse într-o specie admit Forme. Totuși, dacă se atribuie o Formă oricărei multiplicități, ar trebui să existe Forme și pentru calități, cantități etc.

[76] Lucrurile sunt ceea ce sunt (au o anumită Ființă), deoarece ar participa la o Formă. Dar acest lucru e valabil nu doar pentru lucrurile senzoriale, ci și pentru realitățile suprasensibile, adică pentru Formele însele, sau pentru numere. Se revine la problema multiplicării inteligibilelor.

Iar dacă nu este aceeași Forma /Formelor și cu aceea a lucrurilor care participă la Forme/, toate acestea ar avea comun doar numele și ar semăna între ele în modul în care cineva ar numi „om" atât pe Callias, cât și un lemn[77], fără să întrevadă nimic comun între ei.

Dar cea mai mare dificultate /a teoriei Formelor/ ar fi de a înțelege cu ce anume ajută Formele /la înțelegerea/ entităților eterne, dar senzoriale sau a celor care se nasc și pier. Căci Formele *nu posedă rațiunile de a fi ale mișcării și ale transformării*[78]. De asemenea, Formele nu sunt de vreun ajutor pentru științele ce se ocupă cu realitățile senzoriale; aceasta deoarece — /în opinia platonicienilor/ — *Formele nu constituie Ființa lucrurilor senzoriale*; altminteri, ele ar fi imanente lucrurilor[79]. De asemenea, Formele nu sunt de ajutor lucrurilor ca să le dea ființare, deoarece ele nu sunt imanente acelor lucruri care participă la ele. /Dacă ar fi imanente/, Formele ar părea, probabil, că sunt rațiuni de a fi /ale lucrurilor sensibile/, precum albul în combinație /cu materia unui lucru/ explică aspectul alb /al lucrului/. Însă acest argument, pe care mai întâi Anaxagoras, apoi Eudoxos și alții l-au adus, este lesne de respins. Este, într-adevăr, ușor de acumulat numeroase imposibilități ce decurg dintr-o atare opinie.[80]

---

[77] Adică un lemn cu chipul lui Callias. Este ceea ce Aristotel numește relația de „omonimie".

[78] Aristotel distinge între Ființe eterne și Ființe pieritoare. Cele eterne, la rândul lor, pot fi senzoriale și mobile (astrele), sau imobile: motoarele lor. Vezi Cartea Lambda. Formele singure – spune Aristotel – nu pot explica mișcarea, fiindcă ele sunt prin definiție imobile și separate de lucruri.

[79] Formele fiind eterne, nu pot constitui Ființa lucrurilor sensibile, care sunt pieritoare, decât dacă sunt exterioare acestora. Aristotel va arăta în Cartea Zeta că forma poate apărea sau dispărea, chiar dacă ea nu este creată.

[80] De exemplu: Formele nu se pot amesteca cu corpurile, deoarece Formele sunt imateriale; apoi fiecare Formă ar trebui să se amestece cu nenumăratele lucruri care participă la ea, fiind în întregul ei prezentă în toate.

Însă nici restul doctrinei nu poate fi susținut pornindu-se de la presupoziția existenței Formelor, și aceasta prin nici una dintre metodele obișnuite:

A declara Formele drept *modele* <παραδείγματα> și a afirma că celelalte lucruri participă la ele înseamnă a rosti vorbe goale și a apela la *metafore poetice*[81]. Căci ce anume înseamnă „să produci privind la Forme“ ? Este cu putință ca ceva, la întâmplare, să fie și să devină asemănător /cu un model/, chiar fără să fi fost reprodus /după modelul respectiv/, astfel încât, fie că Socrate ar exista sau nu, ar putea apărea /întâmplător/ un om asemănător lui Socrate. Același lucru s-ar putea întâmpla și dacă Socrate ar fi etern[82].

Vor exista apoi mai multe „modele“ pentru aceeași entitate, astfel încât vor fi și mai multe Forme /pentru aceeași entitate/, precum pentru om — Animalul și Bipedul, dar, deopotrivă, și Omul în sine[83]. Apoi Formele vor fi modele nu numai pentru lucrurile senzoriale, dar și pentru Formele însele; așa genul este model, ca gen, pentru Formele /speciilor/. *Astfel că același lucru va fi și model, și copie*[84].

Apoi, ar părea cu neputință ca Ființa și lucrul pentru care ea 991 b
este Ființă să fie separate între ele /așa cum susțin platonicienii/.

---

[81] Dimensiunea literară sau chiar poetică a modelului platonician al Formelor este greu de contestat. Pe noi lucrul acesta ne încântă, dar Aristotel îl consideră neștiințific.

[82] În *Timaios*, Demiurgul produce „privind la Forme“ întocmai ca un artist care privește la un model. Aceeași teorie și în *Republica*, X, unde se spune că Zeul ar fi creat Patul ideal, în timp ce artizanul creează patul obișnuit privind la Forma Patului. Aristotel spune că, întâmplător, ceva poate apărea ca fiind asemănător cu un model, ceea ce arată că nu orice devenire se explică prin aceea că imită o Formă.

[83] E o obiecție serioasă: un om concret participă la mai multe Forme: a Omului, a Animalului, a Bipedului etc. Dar, fiind ele prin definiție imutabile și inalterabile, cum pot aceste Forme să interacționeze pentru a forma unitatea unei singure specii ?

[84] Specia (Omul) este model pentru oamenii concreți și copie pentru genul Animal. Trebuie, așadar, presupusă o ierarhie a Formelor și o participare a unora la altele. Dar pare greu de înțeles cum poate exista participare în cazul imutabilității lor.

Încât, *cum oare ar putea Formele, ce sunt Fiinţele lucrurilor, să fie separate de lucruri?*[85] Dar în *Phaidon*, aşa se spune că Formele sunt raţiunile şi ale fiinţării, şi ale devenirii. Să presupunem însă că Formele există; totuşi, lucrurile care participă /la ele/ rămân lipsite de devenire, *dacă nu va exista un agent care să le pună în mişcare*[86]. În schimb, apar multe lucruri — precum o casă sau un inel — în legătură cu care negăm o participare la Forme[87]. E posibil, prin urmare, ca şi restul artefactelor să existe şi să apară datorită unor asemenea raţiuni, precum le-au indicat spusele de acum.

Mai departe: dacă Formele sunt numere, în ce fel aceste numere vor fi şi raţiuni de a fi ale lucrurilor? Oare fiindcă lucrurile reprezintă o altă serie de numere? De exemplu: acest număr particular este „omul", celălalt — Socrate, altul — Callias? întrucât sunt acele numere raţiuni /ale existenţei/ acestor inşi? Nu are, de altminteri, nici o importanţă dacă unele entităţi sunt eterne şi altele nu[88].

---

[85] Ceva mai înainte Aristotel afirmase că platonicienii neagă că Fiinţa lucrurilor senzoriale ar fi Formele. Evident, în pasajul de faţă, el se referă la Fiinţe în sens propriu, de element subzistent, permanent, opus devenirii. Or, exact Forma este Fiinţa. Dar, atunci, cum ar putea – se întreabă Aristotel – ca Fiinţa unui lucru să fie despărţită de lucrul însuşi? (Ca şi când am spune că ceea ce face ca un lucru să fie ceea ce este separat de lucrul însuşi.)

[86] În *Timaios* există un astfel de agent – raţiunea eficientă: Demiurgul care creează lumea privind la Arhetipurile eterne. În *Phaidon,* ca şi în *Republica,* nu se vorbeşte despre aşa ceva, ca şi când Formele ar fi şi raţiune formală, şi raţiune eficientă. Trebuie admis că Platon este departe de a avea vederi unitare în aceste privinţe, ca şi în destule altele.

[87] Nu există Forme ale artefactelor, după unii platonicieni. Totuşi, în *Republica,* Platon imaginează o Formă a Patului. După el, Formele artefactelor sunt create de Demiurg, spre deosebire de Formele lucrurilor naturale care sunt eterne şi coexistente Demiurgului.

[88] Dacă se acceptă, cum credea, se pare, Platon la bătrâneţe şi apoi platonicienii, că Formele se pot reduce la numere, se pune întrebarea cum determină numerele existenţa lucrurilor. Care ar fi logica pentru care un anumit număr ar fi raţiunea de a fi a lui Socrate? — se întreabă Aristotel.

Iar dacă numerele sunt *rațiuni de a fi,* fiindcă lucrurile din lumea noastră sunt *raporturi de numere* <λόγοι ἀριθμῶν> precum armonia muzicală, e limpede că există și *un ceva* printre /substraturi/ care să admită raporturi numerice. Iar dacă acest ceva există — e vorba despre *materie* — e clar că și *numerele ideale* vor fi raporturi ale unei entități cu o altă entitate. De pildă: dacă Callias este un raport numeric între foc, pământ, apă și aer, și Forma /la care el participă/ va fi un /raport/-număr între alte substraturi. Iar Omul în sine, fie că este sau nu un număr, *va fi un raport între anumite numere, și nu doar un /simplu/ număr,* și atunci nici o /Formă/ nu va mai fi un /simplu/ număr, din acest motiv[89].

Mai departe: din multe numere rezultă /printr-o operație aritmetică/ unul singur; dar cum să rezulte o singură Formă din mai multe /Forme/? Iar dacă Forma nu provine din alte Forme, ci din unitățile cuprinse în număr, precum /sunt cele din numărul/ 10 000, în ce fel sunt unitățile cuprinse în ea? Fie că ele sunt de același tip, fie că nu sunt de același tip, nici ele între ele, nici toate celelalte /unități/ cu restul /unităților cuprinse în alte numere/, se va ajunge la multe absurdități. Căci, /dacă ele sunt de același tip/, prin ce anume se vor deosebi unitățile între ele, de vreme ce aceste unități sunt fără calități <ἀπαθεῖς>? Toate aceste susțineri nu sunt nici argumentabile, nici în acord cu rațiunea[90].

---

[89] Dacă lucrurile sunt raporturi de numere, realizate între elementele care intră în compoziția lucrului, teoria Formelor devine stranie. Căci, conform ei, lucrurile imită Formele, ceea ce înseamnă că Forma unui lucru trebuie și ea să fie un raport numeric între elemente ideale. Dar platonicienii susțin că Formele sunt chiar numere, și nu raporturi și că ele au o natură simplă, ceea ce intră în contradicție cu cerința ca ele să reprezinte raporturi numerice.

[90] Mai multe argumente care pun în evidență contradicțiile dintre teoria Formelor și teoria numerelor ideale: numerele se pot adiționa, dar Formele sunt concepute ca izolate și necombinabile, astfel încât o Formă nu poate proveni din alte Forme. Iar dacă Formele provin din unitățile prezente în numere, se ajunge la alte contradicții; vezi Cartea My.

Să mergem mai departe: dacă este necesar a se introduce un alt gen de numere, care face obiectul aritmeticii, cât și toate numerele declarate de unii „intermediare", în ce fel trebuie să le concepem pe toate acestea și de la ce fel de principii /trebuie să pornim pentru a le explica/? Altfel spus: din ce cauză vor exista „intermediarele", situate între lucrurile din lumea de aici și Forme[91]?

992 a Apoi, unitățile aflate în Dualitate /provin/, fiecare în parte, dintr-o Dualitate anterioară, ceea ce este cu neputință[92].

Apoi, din ce motiv numărul, /deși e diferit de unu/, este conceput ca o unitate?

Pe deasupra, dacă unitățile /din număr/ sunt distincte, ar trebui vorbit în felul celor care vorbesc despre două sau patru elemente: într-adevăr, aceștia nu au în vedere elementul comun — să zicem *corpul* — ci focul și pământul (indiferent dacă elementul comun — *corpul* — există sau nu). Acum însă, se afirmă /de către platonicieni/ că Unul este, precum focul sau apa /la filozofii naturii/, divizat în părți identice între ele /dar distincte/. Or, dacă este așa, numerele nu vor fi Ființe, ci, e limpede că, dacă există un Unu în sine și dacă acela este principiu, atunci *termenul „Unu" are mai multe semnificații*. Altminteri e imposibil[93].

---

[91] Platonicienii introduc entitățile intermediare, situate între Forme și lucrurile senzoriale, dar nu explică cum se combină aceste entități intermediare între ele.

[92] Dualitatea (Diada) indefinită, care (împreună cu Unu) produce Formele și numerele ideale, inclusiv unitățile din numere, ar trebui să fie alcătuită din două unități. Dar aceste unități ar trebui să provină din Unu și dintr-o altă Dualitate.

[93] Asta, dacă unitățile din numere seamănă cu elementele naturale din care filozofii naturii construiesc lucrurile. Se introduce și ideea, reluată pe larg în Cartea Gamma, că unele dintre aceste paradoxuri nu pot fi explicate decât dacă prin „Unu" înțelegem mai multe lucruri distincte. În fapt, dacă Unu este substratul comun, precum apa sau focul la filozofii naturii, numerele sunt proprietăți ale acestui substrat, și nu Ființe. Dar dacă toate lucrurile participă la Unu, fiindcă au o anumită unitate, atunci Unu nu poate fi conceput ca un element.

Voind noi /platonicienii/ să reașezăm Ființele pe principiile lor, stabilim că lungimile provin din Scurt și Lung — adică din ceva mic și din ceva mare —, că suprafața provine din Lat și Strâmt, corpul — din Înalt și Scund. Însă cum va avea suprafața linii, fie volumul linii și suprafețe? Căci Latul și Strâmtul, /pe de-o parte/, Înaltul și Scundul /pe de alta/ *aparțin /fiecare/ altui gen*. La fel, nici un număr nu se află în aceste mărimi, fiindcă Multul și Puținul țin iarăși de alt gen /decât dimensiunile geometrice/. E clar că nici un alt gen dintre /dimensiunile geometrice/ nu va aparține genului /dimensiunilor aritmetice/. Și nici genul înaltului nu este Latul. Altminteri, /în termenii platonicienilor/ corpul ar fi o suprafață[94]!

În plus, de unde /(în concepția lor)/ vor proveni punctele? Platon a combătut existența acestui gen /al punctelor/, luându-l ca pe o reprezentare geometrică, însă el a vorbit despre „linii indivizibile" drept început al liniei[95]. La aceasta el se referă de multe ori. Atunci e necesar să existe o limită a acestor /linii indivizibile/, astfel încât existența liniei și a punctului se explică pornindu-se de la același raționament.

Vorbind la modul general și având în vedere că înțelepciunea caută rațiunile de a fi ale lucrurilor vizibile, pe de-o parte, noi am abandonat această căutare, căci *nu vorbim deloc despre rațiunile, despre principiul transformării*[96]; și, pe de altă parte, considerând că ne referim la Ființa acestor lucruri /vizibile/,

---

[94] Aristotel spune literal „nici un alt gen dintre cele de sus nu va aparține genului celor de jos". Ca genuri distincte, elementele geometriei devin incapabile să se asocieze pentru a forma corpurile. O teză fundamentală a lui Aristotel interzice trecerea (extrapolarea) de la un gen de ființe la un altul <μετάβασις εἰς ἄλλο γένος>. Această teză se întemeiază pe ideea că realitatea este dispersată – chiar dacă centrată în jurul Ființei.

[95] Liniile și punctele alcătuiesc genuri diferite de lucruri, deci participă la Idei diferite, așa că este greu de înțeles cum se pot combina. Platon încercase să reducă punctele la „linii indivizibile", dar și acestea ar trebui să aibă limite, care ar alcătui un gen diferit de genul lor.

[96] Teoria Formelor nu ar explica originea mișcării, căci Formele sunt imobile.

susținem în fapt că există alte Ființe; dar cum sunt acele Ființe /ale obiectelor vizibile/ o exprimăm cu vorbe goale. Căci cuvântul „participare", după cum am spus și înainte, nu înseamnă nimic.

Dar Formele nu știu a da seama nici de ceea ce vedem că este *o rațiune de a fi a lucrurilor în științe,* din pricina căreia acționează orice inteligență și produce orice natură; ele nu dau seama, așadar, de *această rațiune de a fi,* despre care afirmăm că se numără printre /cele patru/ principii /ale firii/[97]. În schimb, pentru contemporani /platonicieni/, matematicile au devenit filozofia, deși ei afirmă că acestea trebuie cultivate de dragul altor ocupații [98].

992 b În plus, s-ar putea concepe Ființa-substrat ca fiind o materie „mai matematizată" și ar apărea că, /vorbind despre ea, platonicienii/ au în vedere determinări și diferențieri ale Ființei și ale materiei — precum *Marele și micul* — mai degrabă decât materia /însăși/. Asemănător, filozofii naturii vorbesc despre rarefiat și despre dens, afirmând că acestea sunt primele diferențieri ale substratului. Spuse de acest fel indică deopotrivă un exces și o lipsă /în argumentare/: dacă acestea — /Marele și micul/ — vor fi mișcare, e clar că Formele se vor mișca. Dacă, însă, *Marele și micul* nu sunt mișcare, de unde a sosit mișcarea? În acest fel, *întreaga cercetare a naturii este suprimată.*

Iar ceea ce pare ușor de demonstrat, anume că toate sunt unu, nu se mai susține: căci prin *abstragere* <ἔκθεσις> [99] nu

---

[97] Teoria Formelor nu s-ar referi la finalități. În fapt, Formele – înțelese ca modele exemplare ale lucrurilor – exprimă idealul unui lucru, ceea ce acesta încearcă să atingă. Dar, este adevărat că noțiunea de finalitate e mai puțin precisă la Platon.

[98] Matematicile nu fac apel la finalitate. Așadar, Aristotel le reproșează platonicienilor că preocupările lor pentru matematici anulează problematica finalității.

[99] ἔκθεσις termen tehnic prin care platonicienii înțelegeau hipostazierea unor abstracțiuni. De aceea, Aristotel spune că, prin această metodă, lucrurile sunt reductibile nu la unitate pur și simplu, ci la o Unitate hipostatică – la Unu. Apoi, un universal precum „unu" și „ceea-ce-este" nu formează un gen, căci genul nu se poate predica despre propriile diferențe. V. Cartea Beta, nota 25.

ajung toate unu, ci /doar/ un Unu în sine, dacă se vor concede /acestui Unu/ toate cele; și nici măcar aceasta /nu s-ar întâmpla/, dacă nu s-ar concede că *universalul este un gen*; or, aceasta este, în unele situații /precum aceasta chiar/, cu neputință[100].

Așadar, nu au semnificație /sub aspectul teoriei Formelor/ nici entitățile ce succedă numerelor — lungimile, suprafețele și volumele — și nu se explică nici în ce fel sunt, ori vor apărea, nici ce fel de capacitate posedă. Căci nu-i cu putință ca /entitățile geometrice/ să fie Forme (ele nu sunt numere), nici entități intermediare (acelea sunt entități matematice), nici obiecte pieritoare, ci ele par a reprezenta *un al patrulea gen*.

În general, faptul că, *fără să recurgă la distincții*, filozofii cercetează elementele *celor-ce-sunt*, care însă ar *trebui considerate ca având mai multe semnificații*, face cu neputință succesul cercetării[101]. Cu atât mai mult, demersul este imposibil pentru cei care cercetează în modul amintit elementele din care sunt alcătuite lucrurile. Căci nu se poate înțelege din ce fel de principii provine acțiunea sau suportarea ei, sau linia dreaptă, ci, *dacă e de înțeles ceva, aceasta se poate realiza numai pornind de la /o teorie/ despre Ființe.*

Pe de altă parte, suntem în eroare crezând că e cu putință fie să se caute, fie să se dețină elementele /constitutive/ ale tuturor lucrurilor. Cum ar putea cineva descoperi elementele tuturor lucrurilor?

Este clar că nu-i posibil să existe o cunoaștere /universală/ prealabilă pe care cineva s-o aibă anterior: astfel, după cum celui care învață geometria îi este cu putință, firește, să știe în prealabil multe, *dar el nu are o cunoaștere prealabilă chiar a obiectului și chiar a datelor pe care urmează să le învețe;* la fel se întâmplă și în privința altor științe, astfel că, dacă ar exista o știință universală, după cum afirmă unii, un astfel de om ce învață această știință nu ar putea să cunoască în prealabil nimic.

---

[100] V. Cartea Beta, nota 11.

[101] Ideea fundamentală a lui Aristotel expusă în Cartea Gamma: plurivocitatea semantică anulează posibilitatea oricărui discurs unitar despre realitate ori a unei științe universale.

Numai că orice învățare se face în baza unor cunoștințe prealabile, fie toate, fie unele — este vorba atât despre învățarea prin demonstrații, cât și despre aceea prin definiții. Căci este necesar să existe o cunoaștere prealabilă a premiselor de la care pleacă definiția. La fel se întâmplă și cu învățarea prin inducție. Și chiar dacă s-ar întâmpla să existe o asemenea știință /universală/ înnăscută, e uimitor că deținem, fără să ne dăm seama,
993 a pe cea mai de preț dintre științe[102]!

Apoi, cum se va putea ști din ce elemente sunt alcătuite lucrurile și felul în care vom obține o evidență? Și aceasta este o dificultate. S-ar putea sta la îndoială în această privință, așa cum se întâmplă în cazul unor silabe: astfel, unii afirmă că silaba ZA constă din Σ, Δ și A, alții invocă existența /în silabă/ a unui sunet diferit și a nici unuia cunoscut[103].

Mai departe, cum ar putea cineva, care nu are senzația /unor lucruri/, cunoaște acele lucruri la care se referă senzația? Și totuși, el ar trebui să fie în stare să le cunoască, dacă din aceleași elemente sunt alcătuite toate lucrurile, după cum sunetele compuse sunt alcătuite din sunete obișnuite /simple/[104].

---

[102] O știință universală ar trebui să-și conțină propriile premise în interiorul obiectului său de studiu, deoarece, spre deosebire de științele particulare, ea nu ar putea apela la o metaștiință. Sau anumite premise ar trebui să fie înnăscute, ceea ce Platon chiar susține în *Menon*. Dar Aristotel contestă această teorie pe motiv că, astfel, întreaga știință ar sfârși prin a fi înnăscută. Într-adevăr, ar trebui să ne dăm seama că posedăm o astfel de știință. Pentru Aristotel, indemonstrabilele științelor (precum axiomele) sunt date printr-o intelecție spontană <νοῦς> care precedă orice știință. V. *Analiticele posterioare*, II.

[103] Z (zeta) era, pentru vorbitorii de greacă, un sunet compus; totuși unii aveau impresia că el este un sunet de sine stătător, diferit de celelalte. Asemănător, zice Aristotel — care este criteriul care ne permite să declarăm că un anumit element (foc, apă, atomi etc.) este cu adevărat ireductibil și primar?

[104] Dacă am cunoaște elementele primordiale, se pare, ar trebui să cunoaștem și lucrurile din care ele se compun. Ar trebui să posedăm deci o cunoaștere universală, ceea ce nu e cazul. Prin urmare, nu cunoaștem elementele lucrurilor. Aporia va fi rezolvată în Cartea Lambda.

Capitolul 10

Se vede clar din cele spuse mai sus că toți filozofii par să fi căutat rațiunile de a fi ale lucrurilor arătate de noi în *Fizica* și că, în afara acestora, nu s-ar mai putea indica vreuna. Doar că ei au vorbit despre ele confuz, așa încât, într-un fel, toate /rațiunile lucrurilor/ au fost indicate, dar într-alt fel, ele nu au fost deloc indicate. *Prima filozofie* <ἡ πρώτη φιλοσοφία>[105], vorbind /pe atunci/ despre toate cele, *parcă îngăima, fiind ea tânără și aflată abia la început*. De exemplu: Empedocle susține că osul există în baza raportului /dintre elemente/, adică, acest raport este *ce este în sine* osul și *Ființa* sa. Dar e necesar ca, în același fel, raportul să fie și carne, și orice altceva, sau să nu fie nimic. Or, atunci, din cauza *raportului* va exista și carnea, și osul, și fiecare dintre celelalte lucruri, și nu din cauza materiei la care, totuși, se referă Empedocle — foc, pământ, apă și aer. Or, dacă altcineva i-ar fi făcut aceste obiecții, el ar fi consimțit /la ele/, *împins de necesitate*, dar /când a vorbit de unul singur/ nu a făcut-o limpede. Despre acestea însă, lucrurile au fost lămurite și mai înainte.

Vom reveni însă asupra acelor dificultăți, câte l-ar pune în încurcătură pe cel care ar reflecta asupra acelorași probleme. Aceasta, fiindcă am putea pesemne, /pornind de aici/, să netezim calea în așteptarea /confruntării/ cu *aporiile* care urmează[106].

---

[105] Formula ἡ πρώτη φιλοσοφία poate fi interpretată în două moduri: fie înțelegem prin ea „cea dintâi filozofie", adică filozofia incipientă, la începuturile ei; fie, în acord cu alte locuri în care apare această sintagmă, o traducem prin „prima filozofie" – echivalentul lui Aristotel pentru „metafizică". Cred că aceasta este interpretarea cea mai probabilă.

[106] Nu urmează însă imediat cartea dedicată aporiilor (Beta), ci Cartea alpha mic. Nu cred, cum consideră G. Reale, că Aristotel, vorbind despre un prim grup de aporii, se referă la cele din Cartea alpha mic, deoarece această carte nu conține aporii în sensul clar al cuvântului. Cât despre „aporiile care urmează", acestea sunt problemele metafizice generale, care se pot ivi mai departe.

CARTEA ALPHA MIC (II)

Dificultățile cunoașterii științifice. Știința este o întreprindere colectivă și trebuie să fim recunoscători înaintașilor, chiar dacă aceștia nu au adus contribuții importante. Necesitatea de a presupune principii și de a respinge teoriile care consideră o serie infinită de rațiuni de a fi. Știința și metoda de a o preda.

Capitolul 1

Anevoios este, pe de-o parte, studiul adevărului, dar, pe de alta, el este ușor. Un semn /pentru ușurință/ este că, dacă nu poți avea contact cu el așa cum se cuvine, nici nu e totuși cu putință să eșuezi cu totul în cercetare. Astfel, fiecare gânditor 993 b
spune ceva cu rost despre natură; *iar dacă, luate individual, contribuțiile rămân nule sau minore, din adăugarea tuturor iese ceva măreț.* Astfel, se aplică și aici ceea ce spune proverbul: „cine n-ar vedea o ușă /așa mare/ ?". Iată de ce studiul ar fi ușor[1].

Pe de altă parte, împrejurarea că *știința nu poate să cunoască universalul și /deopotrivă/ să intre și în /toate/ detaliile arată dificultatea sa*[2]. Iar dacă o dificultate, /în principiu/, este probabil de două feluri /subiectivă și obiectivă/, /în cazul de față/ motivul greutăților noastre nu se află, probabil, în lucruri, ci în noi înșine: deoarece, așa cum se comportă ochii liliecilor dinaintea strălucirii /zilei/, tot așa se comportă și inteligența sufletului nostru dinaintea părții celei mai strălucitoare, prin fire, a Universului![3]

Așadar, cuvine-se să fim recunoscători nu doar oamenilor ale căror doctrine le-am putea împărtăși, dar și celor ce ne apar mai fără adâncime, deoarece chiar și aceștia au venit cu contribuția lor: ei au netezit înainte calea pe care să pășim noi: dacă n-ar fi existat Timotheos[4], am fi fost lipsiți de multe opere

---

[1] Asupra autenticității acestei cărți, vezi *Lămuririle preliminare*.

[2] Acestea sunt primele principii sau rațiuni, evidente prin sine, dar dificil de cunoscut pentru oameni. Cf. Cartea Zeta, cap. 3.

[3] Știința este ruptă între cerința cunoașterii universale și cerința specializării.

[4] Timotheos din Milet, celebru muzician și poet, născut la 446 și mort la 357, reprezentantul așa-numitei „muzici noi".

muzicale; dar, dacă nu ar fi existat Phrynis[5], nici Timotheos n-ar fi existat. La fel stau lucrurile și în privința teoriilor despre adevăr: de la anumiți dintre înaintași am preluat unele opinii, în timp ce alții au determinat apariția /opiniilor/ acelor înaintași[6].

E corect, pe de altă parte, ca filozofia să fie numită știința adevărului. *Căci finalitatea științei teoretice este adevărul, în timp ce finalitatea științei practice este acțiunea.* Or, chiar dacă oamenii preocupați de practică cercetează felul cum stau lucrurile, ei nu examinează eternul, ci relativul și prezentul. *Iar adevărul nu-l cunoaștem fără rațiunile de a fi ale lucrurilor.* Fiecare lucru este rațiune în cel mai mare grad, în măsura în care nota comună /pe care el o posedă în cel mai mare grad/ aparține și celorlalte lucruri (de exemplu: focul este elementul cel mai cald și, prin urmare, el este rațiunea căldurii pentru celelalte lucruri). Rezultă că rațiunea de a fi care face entitățile secundare în rang să fie adevărate este, totodată, și cea mai adevărată[7].

Iată de ce este necesar ca principiile entităților eterne să fie pururea cele mai adevărate, nu /doar/ *la un moment dat* adevărate; și nimic nu oferă rațiunea de a fi a acelora, ci cele eterne dau rațiunea de a fi restului lucrurilor. *Astfel, după cum fiecare are parte de ființare, tot așa are parte și de adevăr*[8].

Capitolul 2

994 a Este limpede că există *un început sau un principiu* <ἀρχή> și că rațiunile de a fi ale lucrurilor nu sunt fără capăt, nici

[5] Phrynis fusese dascălul lui Timotheos.

[6] Prezența comunității cercetătorilor și a științei ca întreprindere colectivă, ce se întinde pe generații, sunt idei extrem de pregnant formulate. Nimic nu s-a schimbat din acest punct de vedere până astăzi.

[7] Focul se identifică, practic, cu căldura, deoarece este lucrul cel mai cald, și care nu poate fi decât cald. De aceea se poate spune că el este rațiunea căldurii pentru celelalte lucruri.

[8] Afirmație de tip platonician unde „Ființa", οὐσία, este un termen sinonim cu realitatea autentică.

/considerate fiind/ într-o serie liniară, nici considerate sub aspectul /mulțimii/ speciilor lor[9].

Nici, așadar, sub raportul *originii dintr-o materie*, proveniența unui lucru dintr-altul *nu poate merge la infinit* (precum carnea provine din pământ, pământul din aer, aerul din foc, și acest proces să nu se oprească), nici sub raportul *originii mișcării* /nu e posibil un regres infinit/ (de exemplu: omul este mișcat de aer, acesta de soare, soarele de Ură, iar aceasta să nu aibă o limită).

La fel, nici în cazul *scopului* nu se poate merge la nesfârșit: plimbarea să se facă în vederea sănătății, aceasta în vederea fericirii, fericirea să fie în vederea unui alt lucru, și tot așa de-a pururea, ceva să fie mereu în vederea a altceva.

Și nu diferit stau lucrurile și în privința *esenței* unui lucru: căci este necesar să existe un termen prim, rațiune de a fi pentru termenii medii ce-i urmează, situați între termenul prim și cel ultim. Dacă ar trebui să spunem care este elementul ce oferă rațiunea de a fi a unei serii de trei elemente, vom spune că e întâiul dintre ele. Căci nu ultimul dă rațiunea de a fi, cel din urmă în serie neputând fi rațiune pentru nimic. Dar nici termenul mediu nu poate fi rațiune, căci el e rațiune de a fi doar pentru un singur element (nu e nici o deosebire dacă e vorba despre un singur element, mai multe, o serie nelimitată sau limitată). În același fel, toate părțile unei serii /temporale/ infinite și, la modul general, ale nelimitatului sunt */toate/ termeni medii până în momentul de față, încât dacă nu există nici un element prim, în general nu există nici o rațiune de a fi sau principiu*[10].

Dar nici coborând din rațiune în rațiune <ἐπὶ τὸ κάτω> nu se poate merge la infinit, atunci când elementul superior posedă

---

[9] Să nu uităm că, în grecește, sensul fundamental al lui ἀρχή este tocmai început. Prin urmare, nici nu se poate coborî indefinit în seria rațiunilor sau cauzelor, nici numărul rațiunilor explicative simultan nu poate fi indefinit.

[10] Aristotel spune că, dacă există un număr indefinit de termeni, toți, cu excepția ultimului, pot fi socotiți termeni medii, căci au ceva înaintea lor. În consecință, nu va exista un termen prim, adică un principiu.

principiul, astfel încât din foc să provină apa, din aceasta — pământul, și astfel veșnic să rezulte un alt gen[11]. În două feluri ceva provine din altceva — nu mă refer la simpla succesiune, de exemplu, când spunem că „de la Jocurile Istmice s-a trecut la cele Olimpice" : anume, fie după cum un bărbat provine din transformarea unui copil; fie precum aerul provine din apă.

Afirmăm că un bărbat provine dintr-un copil, în sensul că din ceva în formare apare ceva format, sau că din ceva care se desăvârșește provine ceva desăvârșit. (În aceste cazuri există întotdeauna o situație intermediară, după cum o devenire este *la mijloc între a fi și a nu fi*, la fel și cel care devine este la mijloc între cel care este și cel care nu este. Cel care învață este un cunoscător care se naște, de aceea se spune că omul cunoscător se naște dintr-unul care învață.)

În cazul provenienței apei din aer însă, unul dintre termeni se distruge. De aceea, celelalte elemente, despre care am vorbit înainte, nu-și schimbă locul unele cu celelalte, nici nu se naște un copil dintr-un bărbat (căci nu /putem spune că/ elementul
994 b aflat chiar în /procesul/ devenirii se naște din devenire, ci că doar elementul posterior devenirii /e cel ce se naște/. De aceea nici dimineața nu se naște din zi). Dar celelalte — /precum apa, focul, aerul/ — își schimbă locul între ele[12].

În ambele cazuri însă, este cu neputință să se continue la infinit. Căci, pe de-o parte, este necesar să existe un capăt pentru procesele ce acceptă stadii intermediare, iar pe de altă parte, alte elemente își schimbă locul între ele. Or, /în acest caz/ distrugerea unuia din ele înseamnă nașterea celuilalt.

În același timp, este *imposibil ca primul principiu, etern fiind, să fie nimicit*. Dat fiind însă că generarea, privită în susul lanțului

---

[11] Existând un principiu, efectele sale trebuie să fie limitate; într-adevăr, dacă ar fi nelimitate, atunci ar exista entități aflate la o distanță infinită de principiu, ceea ce din nou ar însemna că ele sunt lipsite de principiu.

[12] Pasaj destul de dificil de înțeles în detaliu. Aristotel distinge între devenirile care au loc într-un singur sens: un adult provine dintr-un copil, și devenirile în dublu sens: caldul din rece, recele din cald. În primul caz există stadii intermediare, în cel de-al doilea – nu.

de rațiuni, nu este fără limită, este necesar să existe ceva non-etern din care, fiind acesta *primul lucru nimicit*, a provenit altceva[13].

Mai departe: scopul este un capăt, întrucât nu el e dobândit în vederea unui alt obiect; ci toate cele ce se obțin în vederea lui însuși. Astfel încât, dacă va exista un astfel de termen ultim, el nu va fi situat la infinit. Dar, dacă nu se întâmplă asta, nu va exista scopul, *iar filozofii care susțin existența infinitului suprimă fără să-și dea seama natura binelui.* (În fapt, nimeni nu s-ar apuca să facă ceva, dacă nu ar urma să ajungă la un sfârșit.) De asemenea, /fără scop/ nu ar putea exista inteligență în vietăți. Căci ființa dotată cu inteligență întotdeauna face ceva în vederea unui scop, iar acesta este o limită. Căci capătul /scopul/ este o limită[14].

Dar nici voind să cunoști esența sau ce-este-în-sine un lucru nu e cu putință să avansezi spre o altă definiție, mai bogată în termeni /decât cea justă/: căci definiția dinainte /ceea-ce-este-în-sine/ este întotdeauna mai bună și nu există una mai îndepărtată /și justă/. Iar unde nu există o primă /definiție justă/, nu va exista nici una care să-i urmeze[15].

Dar cei care vorbesc despre numărul infinit al definițiilor suprimă posibilitatea științei. Căci nu e posibil să știi ceva până la a ajunge la elemente inanalizabile <ἄτομα> /mai departe/. Și nu există nici cunoaștere, *altminteri cum poate fi gândită*

---

[13] Dacă primul principiu ar fi nimicit în decursul devenirii, el n-ar putea funcționa ca principiu etern. Aluzie la Mișcătorul imobil din Cartea Lambda. Este posibil ca, în cazul de față, Aristotel să aibă în vedere materia primordială, eternă, din care provin apoi elementele, precum focul, apa etc. Oricum, dacă într-o serie de rațiuni există un principiu care e etern, trebuie să existe și un secund, care să fie primul lucru non-etern și prin a cărui nimicire se pot naște celelalte lucruri.

[14] Deși finalismul este evident la ființele raționale, nu trebuie crezut că cele iraționale nu-și urmăresc și ele scopul propriu, ca pe un bine. Finalismul la Aristotel este universal, iar lumea în ansamblu este scoasă din neființă de dorința ei de a-și atinge scopul – Dumnezeu, așa cum se va arăta în Cartea Lambda, cap. 7 și 9.

[15] Definiția nu trebuie să înmulțească numărul termenilor. Definiția în doi termeni (cu gen și diferență specifică) este cea mai bună dacă ea surprinde esența. A adăuga termeni în plus este inutil.

seria infinită de rațiuni[16] ? Nu e la fel în cazul liniei, care, din perspectiva diviziunilor, nu are limită, dar nu e posibil să fie gândită, dacă nu te oprești undeva. (De aceea cel care va parcurge /cu gândul/ linia infinită nu va putea număra /ca atare/ diviziunile sale[17].) Este însă necesar să gândească linia în întregul ei prin ceva nemișcător. Oricum, pentru nici un lucru nu-i cu putință să fie fără limită; iar, dacă nu-i cum spun, *măcar nu e nelimitată esența nelimitatului*[18].

Dar, chiar și dacă *speciile* rațiunilor ar fi fără limită în mulțimea lor, tot ar fi imposibilă cunoașterea. Căci noi socotim că știm atunci când cunoaștem rațiunile lucrurilor. Or, tot adăugând /ceva/ într-un timp determinat, nu-i cu putință de parcurs nelimitatul.

Capitolul 3

Prelegerile au soarta ce le-o rezervă obiceiurile /ascultătorilor/. Căci prețuim ceea ce se spune după felul cu care ne-am
995 a obișnuit, iar spusele ce cad în afara obișnuinței nu ne par asemănătoare /cu cele pe care le cunoaștem/, ci, din pricina lipsei de obișnuință, mai necunoscute și mai stranii. Căci ceea ce e obișnuit e și cunoscut. Iar cât de mare e puterea obișnuinței o arată legile, în cuprinsul cărora prezentarea de tip mitologic

[16] Orice știință trebuie să admită anumite propoziții indemonstrabile. Altminteri, dacă seria cauzală sau a definițiilor și a demonstrațiilor nu se oprește nicăieri, posibilitatea științei dispare. Unii interpreți au înțeles prin ἄτομα genurile supreme sau, dimpotrivă, speciile care nu se mai pot diviza.

[17] Cineva ar putea obiecta, spunând că și linia are o infinitate de diviziuni, la fel precum cunoașterea ar putea presupune o infinitate de rațiuni explicative. Analogie falsă — spune Aristotel. Diviziunile liniei nu pot fi numărate efectiv (ceea ce e totuna cu a spune că nu pot fi gândite), dacă procesul diviziunii nu e oprit undeva.

[18] Orice esență este o formă. Orice formă este determinată, are limite. Deci (presupunând că există o esență a infinitului sau o definiție a acestuia), măcar esența sa este limitată.

și copilăresc are, datorită obiceiului, mai mare putere /de convingere/ decât cunoașterea lor /rațională/[19].

Unii nu-i acceptă pe cei ce le vorbesc, dacă nu se folosesc de termeni matematici, alții — dacă nu se utilizează exemple, alții, de partea lor, apreciază că-i bine să fie adusă mărturia poeților. Unii vor ca toate să le fie prezentate cu precizie, pe alții precizia îi supără, fie pentru că nu sunt în stare să urmărească, fie din pricina meschinăriei /intrării în detalii/. Căci precizia are o astfel de însușire, în discursuri, că pare unora nedemnă de un om liber, precum /dacă te-ai afla/ la contracte /comerciale/. De aceea, e nevoie ca omul să fi fost învățat deja asupra modului cum trebuie primite toate /cunoștințele/, *deoarece este absurd să cauți în același timp și știința, și metoda științei* <τρόπος ἐπιστήμης>. Fiindcă nici una din ele nu este lesne de stăpânit.

Cât despre precizia matematică, ea nu ar trebui pretinsă în toate cazurile, ci doar în cele care privesc naturile imateriale. Pentru ele, modul de abordare nu este de tip fizic, de vreme ce întreaga natură posedă materie[20]. De aceea, trebuie cercetat mai întâi ce este natura; astfel, va fi clar care este obiectul științei ei <φυσική> și dacă examinarea *rațiunilor întemeietoare* ale lucrurilor ține de o singură știință sau de mai multe.

[19] E vorba, verosimil, despre justificarea legilor, ca fiind voite de zei.

[20] Aristotel consideră că fizica, din pricina prezenței materiei, nu poate fi matematizată. De aceea, fizica aristotelică este de tip calitativ. De fapt, raționamentul lui Aristotel este corect, numai că trebuie construit un model abstract al porțiunii de natură studiată. Or, pe vremea lui Aristotel mijloacele de măsurare erau mult prea primitive pentru măsurători relativ precise. Pe de altă parte, din cauza acestui pasaj, unii interpreți au considerat că acest capitol, dacă nu chiar întreaga Carte Alpha mic, s-a aflat în fruntea unui tratat de fizică. Pe de altă parte, ultima frază pare că trimite la prima aporie din Cartea Beta.

CARTEA BETA (III)

Cercetarea științei căutate nu poate avansa fără examinarea *aporiilor*, adică a dificultăților care îl așteaptă pe filozof. Trecerea lor în revistă pe scurt.

Prima aporie: cercetarea primelor principii și rațiuni de a fi face obiectul unei singure științe, sau a mai multora? A doua aporie: cercetarea axiomelor generale ține de domeniul aceleiași științe, sau nu? A treia aporie: există o singură știință a tuturor Ființelor, sau mai multe? A patra aporie: stă în sarcina științei care cunoaște Ființa să cunoască și proprietățile contextuale ale acesteia? A cincea aporie: există numai Ființe senzoriale, sau și Ființe în afara acestora, cum ar fi Formele platoniciene? A șasea aporie: există entitățile intermediare (matematice) situate între Forme și realitățile senzoriale? A șaptea aporie: genurile trebuie considerate elemente și principii, sau au acest rol particulele elementare, precum apa, focul etc.? A opta aporie: dacă genurile sunt principii, au această calitate genurile cele mai cuprinzătoare, sau genurile cele mai restrânse (ultimele specii)? A noua aporie: există ceva în afara individualului, astfel încât știința, care este cunoaștere a universalului, să fie posibilă? A zecea aporie: principiile sunt limitate ca număr, sau ca specie? A unsprezecea aporie: aceleași principii există deopotrivă pentru lucrurile pieritoare și pentru cele eterne, sau sunt principii diferite? A douăsprezecea aporie: principiile lucrurilor pieritoare sunt ele însele pieritoare, sau nepieritoare? A treisprezecea aporie: Unul și ceea-ce-este sunt Ființe ale lucrurilor (adică au autonomie în afara lucrurilor)? A paisprezecea aporie: numerele, punctele, suprafețele și corpurile (geometrice) sunt Ființe (au o existență autonomă), sau nu? A cincisprezecea aporie: există sau nu Forme? A șaisprezecea aporie: elementele și principiile există în virtualitate, sau în actualizare? A șaptesprezecea aporie: principiile sunt universale, sau sunt individuale?

Capitolul 1

Este necesar[1], pentru examinarea *științei noastre*, să parcurgem mai întâi *aporiile sau fundăturile logice* cu care trebuie să avem de-a face. Este vorba despre acelea câte au fost discutate diferit de către unii filozofi, chiar dacă, în afara acestor aporii discutate, s-a întâmplat ca ei să fi și neglijat ceva /din ele/. Însă celor doritori să străbată un drum greu le este de folos să-și pună înainte, în mod adecvat, toate greutățile cu putință. Drumul liber de mai târziu presupune dezlegarea încurcăturilor de mai înainte, dar nu poți să dezlegi nodul pe care îl ignori[2]. Or, încurcătura în care e mintea arată, în legătură cu starea respectivă, tocmai aceasta: cineva, aflat într-o fundătură logică, pățește cam ce se întâmplă cu cei legați: să meargă mai departe le e cu neputință în ambele direcții <ἀμφοτέρως>!

---

[1] O frumoasă și concentrată expunere de motive a necesității parcurgerii dificultăților logice sau aporiilor: nu poți dezlega o dificultate pe care o ignori; nu se poate stabili capătul cercetării dacă nu sunt cercetate aporiile de parcurs; trebuie, ca într-un proces, examinate argumentele pro și contra pentru a se ști ce soluție să se aleagă. Trebuie notat de la început că rezolvarea aporiilor în Cărțile ulterioare nu se face acordând câștig de cauză fie tezei, fie antitezei, ci, în general, arătând că ambele sunt valabile, doar că pe planuri și în sensuri diferite. Soluția generală a aporiilor este principiul τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, „ceea-ce-este se concepe în multe sensuri". V. Cartea Gamma.

[2] Aristotel contrastează εὐπορία, adică drumul deschis, ușor, și verbul corespunzător εὐπορεῖν „a avea înainte un drum ușor" cu ἀπορία, „fundătură, impas". Un alt termen din aceeași familie folosit aici de Aristotel este verbul διαπορεῖν, pe care noi l-am tradus prin „a pune înainte greutățile".

De aceea, trebuie mai înainte examinate toate dificultățile, atât în vederea acestora în sine, cât și fiindcă cei care cercetează fără să-și ridice greutăți înainte sunt asemănători cu oamenii care ignoră încotro vor să se plimbe. Pe deasupra, nu se poate /altminteri/ cunoaște dacă cumva ceea ce este căutat a fost sau nu găsit: căci, pentru cel ce nu a parcurs dificultățile, sfârșitul cercetării nu se vădește; el se vădește în schimb pentru cel care
995 b a trecut mai înainte printr-o fundătură. Și apoi e necesar să fie într-o condiție mai bună de a judeca cel care a ascultat, precum o parte într-un proces, toate argumentele aflate în dispută.

Prima aporie este cea care ne-a pus în încurcătură și în introducere[3]: oare ține *de o singură știință sau de mai multe* să examineze rațiunile de a fi?

Apoi: numai *primele principii* ale Ființei fac obiectul științei, sau ea trebuie să cerceteze și *principiile tuturor demonstrațiilor?* Mă refer la ceva de tipul /unui astfel de principiu/, dacă este oare cu putință să afirmi și să negi același și unic lucru în același timp, sau nu-i cu putință, și la fel în legătură cu toate cele asemănătoare.

Și dacă știința are ca obiect Ființa, oare ea /știința/ este una singură având ca obiect toate Ființele, sau sunt mai multe științe?

Iar dacă sunt mai multe /științe/, oare toate sunt înrudite, sau unele dintre ele trebuie numite „înțelepciuni", altele trebuie numite într-alt fel?

Dar și lucrul următor este necesar de cercetat: oare trebuie afirmată existența *doar a Ființelor senzoriale, sau, în afara acestora, există și altele?*

Dar oare genul Ființelor /inteligibile ?/ este într-un singur fel, sau sunt mai multe genuri, precum procedează cei care introduc *entitățile matematice* între acestea și lucrurile senzoriale?

Și în legătură cu acestea, trebuie cercetat, precum spuneam, dacă știința noastră are ca obiect numai Ființele, sau și *contextele intrinseci ale Ființelor.*

---

[3] Trimiterea este la Cartea Alpha mare, dar nu este clar la ce anume exact se referă Aristotel.

În plus, în legătură cu Același și Altul, cu Asemănătorul, Neasemănătorul și Opusul, cu Anteriorul și Ulteriorul și în legătură cu toate cele asemănătoare, pe care *dialecticienii* le scrutează, pornindu-și cercetarea numai de la ceea ce este acceptat de opinie, oare în sarcina cărei științe stă examinarea tuturor acestora? Și în plus /stă în sarcina ei și examinarea/ *contextualităților în sine*, și asta nu doar ca să afle ce este fiecare dintre ele, ci și — dacă un /singur/ contrariu corespunde fiecăruia?

Apoi, *oare genurile sunt principiile și elementele, sau fiecare lucru se distribuie în elemente imanente*? Iar dacă /principiile și elementele/ sunt genurile, oare este vorba despre acelea câte sunt numite „ultimele", situate imediat deasupra lucrurilor indivizibile, sau despre „primele genuri"? De pildă: în afara individualului, oare „animalul" sau „omul" este principiu și are mai multă Ființă?

Dar cel mai mult trebuie cercetat și examinat dacă, în afara materiei, există *vreo rațiune de a fi intrinsecă* sau nu, și dacă aceasta este *separată* /de lucruri/ sau nu, și dacă ea este una sau sunt mai multe la număr, și dacă există *ceva* alături de întregul compus (numesc „întreg compus" <σύνολον> situația când materia capătă un predicat), sau nimic, sau dacă aceasta se întâmplă cu unele lucruri, dar cu altele — nu.

Mai departe: oare principiile sunt definite prin număr, sau
prin specie? Mă refer și la principiile din argumente /rapor- 996 a
turi/, și la cele din substrat?

Și oare principiile sunt aceleași, sau sunt unele pentru lucrurile pieritoare și altele pentru cele nepieritoare?

Și oare toate principiile sunt nepieritoare, sau cele ale lucrurilor pieritoare sunt și ele pieritoare?

Și ceea ce este cel mai greu de știut și produce cea mai mare încurcătură: oare *Unul și Ceea-ce-este nu sunt nimic altceva decât Ființa lucrurilor, după cum au susținut pitagoricienii și Platon*, sau, dimpotrivă, substratul /Ființa/ este ceva diferit /de ele/, după cum vorbește Empedocle, referindu-se la Prietenie, alt filozof — la foc, altul — la aer sau la apă?

Apoi, oare principiile sunt universale, sau /se individualizează/ precum indivizii ?

Ele sunt în virtualitate, sau în actualizare ?

Sunt oare /în actualizare/ în alt mod, sau în raport cu o mișcare ? Și aceste probleme ar oferi o fundătură logică de toată frumusețea !

În plus, oare numerele, lungimile, figurile geometrice și punctele sunt Ființe anume, sau nu, iar dacă sunt Ființe, oare ele sunt separate de obiectele sensibile, sau sunt imanente acestora ?

În legătură cu toate acestea, nu doar că e anevoie să-ți croiești un drum spre adevăr, dar *nu-i ușor nici măcar să formulezi ca lumea, în cuvinte, dificultățile !*

Capitolul 2

1) Mai întâi, așadar, vine dificultatea despre care am vorbit în primul rând: oare ține de o singură știință sau de mai multe să studieze toate genurile de rațiuni, de principii ?

a) Cum ar putea ține de o singură știință să cunoască principii ce nu sunt contrarii /între ele/[4] ? În plus, nu toate /cele patru rațiuni de a fi/ au de-a face cu toate obiectele: *în ce fel e cu putință să existe principiul mișcării sau natura binelui la entitățile nemișcătoare ?* Aceasta, dat fiind că orice lucru, care ar fi bun în mod intrinsec, datorită propriei naturi, este un scop și astfel el este rațiunea de a fi în vederea căreia și devin, și sunt restul lucrurilor; iar scopul, finalitatea sunt capătul unei acțiuni, dar *acțiunile toate au loc prin mișcare.* Astfel că la entitățile nemișcătoare nu ar putea exista acest principiu, nici nu ar exista binele în sine. De aceea, în matematici, nu se demonstrează nimic cu ajutorul acestei rațiuni întemeietoare, nici nu există demonstrație bazată pe „mai bine“ sau „mai rău“, și deloc nu amintește nici un matematician despre așa ceva. Din acest motiv,

[4] Boala și sănătatea, de pildă, care sunt contrare, sunt studiate de aceeași știință, care este medicina. Dar cele patru rațiuni de a fi nu sunt contrarii.

unii sofiști, precum Aristippos[5], le-au vorbit de rău: căci — /spun ei/ — în restul artelor, cât și în meșteșuguri, precum în dulgherie și în cizmărie, totul se judecă în funcție de „mai bine" și „mai rău", în timp ce în matematici nu se vorbește deloc despre bine și rău.

b) Dar, dacă există mai multe științe ale rațiunilor, ale 996 b
principiilor și dacă fiecare are drept obiect o altă rațiune, *care dintre ele trebuie declarată a fi cea căutată?*[6] Sau cine dintre cei ce posedă aceste științe este omul cel mai deplin cunoscător al lucrului căutat? Căci e cu putință ca același lucru să aibă de-a face cu toate tipurile de rațiuni; de exemplu, în cazul unei case, /se poate spune/ că *originea mișcării* este arta și constructorul, că *scopul* este lucrarea de făcut, că *materia* este pământul și pietrele, iar *forma* este planul. Or, atunci, care anume dintre științele /având ca obiect numai una dintre rațiuni/ să fie numită înțelepciune — în felul celor stabilite mai demult? Sens ar avea ca toate să pretindă aceasta: prin faptul că domnește și stăpânește cel mai mult și că e drept ca celelalte științe, precum niște slugi, să nu-i opună nimic, are dreptul la /numele de înțelepciune/ știința finalității și a binelui (căci în vederea acestuia sunt restul activităților).

Prin faptul, însă, că a fost definită atât drept știința primelor rațiuni, cât și cea a lucrului cognoscibil în cea mai mare măsură, tocmai știința Ființei ar fi „înțelepciunea"[7]: căci cunoscând oamenii același lucru sub multe raporturi, declarăm că știe mai mult cel care pricepe *ce este lucrul* sub raportul lui „este" decât

---

[5] Aristippos din Cyrene, discipol al lui Socrate, de a cărui învățătură s-a despărțit apoi. În centrul filozofiei sale stătea hedonismul. A dus o viață de sofist călător și cosmopolit. E considerat întemeietorul școlii cirenaice.

[6] Cu alte cuvinte, care dintre științele respective ar fi „cea mai înaltă", sau „prima filozofie" căutată de Aristotel?

[7] Este vorba despre cercetarea esențelor ori a principiilor formale. Mai departe, Aristotel va arăta că, adesea, cercetarea esenței se confundă cu cercetarea scopului, deoarece forma este de fapt actualizare a unei virtualități, așadar încercare de obținere a unei anumite finalități.

cel /care îl pricepe/ sub raportul lui „nu este". Iar dintre oamenii care cunosc, fiecare, mai bine ceva decât altceva, cel mai bun cunoscător este cel care știe *ce este lucrul*, și nu cel care știe *cât de mare*, sau *cum este*, sau *ce face*, sau *ce suportă lucrul*.

De asemenea, și în celelalte /situații/ faptul de a cunoaște fiecare lucru și pe cele care se pot demonstra are loc atunci când știm *ce este* lucrul respectiv (de exemplu, ce este „a face cvadratura"? Răspuns: este aflarea unei medii /geometrice/ dintre două numere.[8] La fel se întâmplă și în alte cazuri).

Pe de altă parte, /cunoaștem lucrurile/, dacă este vorba despre deveniri, acțiuni și orice transformare, atunci când știm *principiul și originea mișcării*. Acest principiu este diferit și opus finalității, astfel încât ar părea că ține de altă știință să studieze fiecare dintre aceste rațiuni de a fi ale lucrurilor.

2) Creează probleme și *principiile demonstrative* <ἀρχαὶ ἀποδεικτικαί>: oare ele formează obiectul unei singure științe sau al mai multora? Numesc „principii demonstrative" premisele generale în baza cărora se fac demonstrațiile. De exemplu: faptul că este necesar ca orice *sau să fie afirmat, sau negat* și că este imposibil ca el, *deopotrivă, să fie și să nu fie*[9], și câte asemenea premise /logice/ mai există; oare există o singură știință pentru acestea cât și pentru Ființă, sau e una /pentru ele și o alta pentru Ființă/? Iar dacă nu ar fi o singură știință, pe care dintre cele două trebuie s-o considerăm ca fiind *cea căutată* de noi acum?

a) A susține că este vorba despre o singură știință /deopotrivă a principiilor demonstrative și a Ființei/ nu este bine zis: căci, în legătură cu /aceste principii demonstrative/, ce specific anume ar face ca geometria /de exemplu/ să le înțeleagă mai bine decât oricare altă știință? Iar dacă oricare alta le înțelege

---

[8] Este vorba despre găsirea unui pătrat cu arie egală cu a unui dreptunghi dat, ceea ce presupunea aflarea unui număr care, ridicat la pătrat, să fie egal cu produsul a două numere inegale.

[9] Primul principiu enunțat este cel al „terțiului exclus", în timp ce următorul este principiul „noncontradicției". Ele vor fi discutate, în ordine inversă, în Cartea Gamma.

la fel, dar dacă nu este cu putință ca această înțelegere să fie *obiectul specific* al tuturor științelor, atunci, așa după cum /înțelegerea principiilor demonstrative/ nu este *obiectul specific* 997 a
nici al restului științelor, nici știința ce studiază Ființele nu are drept *obiect specific* să cunoască principiile demonstrative[10].

Și în ce fel va exista o știință a acestor principii demonstrative? Noi știm chiar acum ce anume se întâmplă să fie fiecare principiu demonstrativ. Celelalte arte, deci, se folosesc de ele ca presupus cunoscute. Iar dacă există o știință demonstrativă despre ele, va trebui să existe un *gen-subiect* și să existe proprietăți, dar și axiome ale acestor principii. (Căci nu poate exista demonstrație a orice.) E, într-adevăr, necesar ca o demonstrație să pornească de la niște premise, să aibă un obiect și să demonstreze ceva. În consecință, rezultă *un singur gen al demonstrabilelor;* căci toate științele demonstrative se servesc de axiome[11].

b) Dar, dacă știința principiilor demonstrative și aceea a Ființei sunt diferite, care dintre ele este suverană și cea dintâi? Axiomele sunt universale în cel mai înalt grad și reprezintă principii pentru toate cele. Iar dacă nu revine filozofului, atunci cui va reveni să cerceteze adevărul și falsul în ceea ce le privește?

3) În general, oare există o singură știință având ca obiect toate Ființele, sau sunt mai multe științe? Iar dacă nu este una, ce fel de Ființă are drept obiect această știință /căutată de noi/?

a) A afirma că există o singură știință a tuturor Ființelor nu este corect. *Căci, altminteri, ar exista și o singură știință demonstrativă referitoare la toate contextele /Ființelor/,* dacă

---

[10] În ipoteza că o singură știință s-ar ocupa de sistemele de axiome, cât și de anumite realități (Ființe), pentru ce această știință ar fi una anume, și nu oricare alta, ca de exemplu geometria? Căci toate au nevoie de axiome, care le sunt comune? De ce atunci știința A ar fi mai îndreptățită decât știința B?

[11] Orice știință are drept obiect un singur gen de lucruri sau de fenomene. Înseamnă că, dacă există o știință a principiilor demonstrației, acestea formează un unic gen. Dar atunci rezultă că toate științele care recurg la demonstrații vor avea ca obiect acel gen; deci toate aceste științe, și nu numai știința Ființei, se vor contopi, ceea ce nu e cazul.

este adevărat că orice știință demonstrativă, ce are un domeniu, cercetează *contextele intrinseci*[12] <τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτά> pornind de la premise generale. Așadar, este specific aceleiași științe să cerceteze, în cadrul aceluiași gen de lucruri, contextele intrinseci /corespunzătoare/, pornind de la aceleași premise /generale/ <ἐκ τῶν κοινῶν δοξῶν>. În cadrul acelui gen de lucruri, ce țin de o singură știință și pornind de la premisele care aparțin unei singure științe, fie că vorbim aici despre o aceeași /a Ființei și a axiomelor/, fie că este vorba despre o alta, rezultă că și contextele /aparțin ca domeniu specific/ unei singure științe, fie că /ambele/ le cercetează, fie că, din ele, face cercetarea doar una[13].

4) Apoi, oare cercetarea /noastră/ se referă numai la Ființă, sau și la proprietățile contextuale ale acesteia ? Spun, de exemplu : dacă corpul este o Ființă, la fel și liniile și suprafețele sunt Ființe, oare cade în sarcina aceleiași științe a le cunoaște pe acestea, cât și proprietățile contextuale legate de fiecare gen /de entități geometrice/, în legătură cu care matematicile fac demonstrații, sau cade în sarcina alteia ?

a) Dacă ar sta în sarcina aceleiași științe să cunoască atât Ființele, cât și proprietățile contextuale ale lor, atunci și știința Ființei ar fi o știință demonstrativă, dar nu pare să existe demonstrație pentru *ce-este* un lucru[14].

---

[12] V. Cartea Delta, cap. 26.

[13] Ideea ar fi că nu există o știință a tuturor Ființelor (sau a Ființei ca atare), deoarece o asemenea știință ar fi o știință universală. Într-adevăr, știința unui gen de Ființe este și știința contextelor lor esențiale. Atunci această știință a Ființei ar studia totul, fiindcă în afara Ființelor și a contextelor lor nu mai există nimic. Or, o știință universală nu există. (În Cartea Gamma, Aristotel va arăta că știința Ființei nu este o știință universală, pentru că este o știință a Ființei luată în generalitatea ei abstractă și sustrasă determinărilor specifice.)

[14] Nu demonstrez ce este un triunghi echilateral, ci definesc ce este un triunghi echilateral. Ceea ce se demonstrează sunt numai proprietățile contextuale intrinseci ale triunghiului echilateral, de exemplu, faptul că are toate mediatoarele egale. Dar s-ar părea că, dacă știința Triunghiului și știința proprietăților sale coincid, atunci, dat fiind că proprietățile se demonstrează, ar trebui demonstrată și Ființa.

b) Dar, dacă ar sta în sarcina altei științe contextele Ființelor, este extrem de greu de arătat care este știința ce, în legătură cu Ființa, cercetează /numai/ proprietățile contextuale ale sale.

5) Mai departe: oare trebuie susținut că există numai *Ființe senzoriale*, sau mai există, *în afara acestora*, și alte /feluri de Ființe/? Și oare genurile Ființelor sunt de un singur fel, sau sunt mai multe, *după cum susțin cei care afirmă existența For-* 997 b *melor și a entităților intermediare* ce formează — spun ei — obiectul științelor matematice? În ce fel noi /platonicienii/ pretindem că Formele sunt și rațiuni de a fi ale lucrurilor și Ființe în sine, s-a spus mai sus, când ne-am referit la aceste probleme.

a) Numai că intervine o multiplă dificultate: nimic nu-i mai absurd să afirmi, pe de-o parte, că există unele naturi situate în afara celor de sub Cer, dar că, pe de altă parte, aceste naturi sunt declarate ca fiind la fel cu lucrurile sensibile, afară doar că ele sunt eterne, iar lucrurile sensibile — pieritoare. Ei /platonicienii/ afirmă că există Omul în sine, Calul în sine, Sănătatea în sine și nimic altceva, tratându-le în mod asemănător /pe Forme/ cu modul în care procedează cei ce susțin că există zei, doar că aceștia sunt antropomorfi. *Căci nici cei ce cred în zei nu au făcut din ei altceva decât oameni eterni, nici /platonicienii/ nu au făcut din Forme altceva decât obiecte sensibile eterne*[15]!

6) Mai departe, dacă se vor accepta, alături de Forme și de obiectele sensibile, și entitățile intermediare, vor apărea multe dificultăți: căci este limpede că, la fel, vor exista și linii /„intermediare"/ alături de liniile în sine și de liniile sensibile, și la fel se va întâmpla cu fiecare gen de entități geometrice.

[15] Această aporie ar trebui înțeleasă în felul următor: e greu să existe numai Ființe senzoriale, căci atunci lumea ar fi lipsită de principii eterne, ceea ce e echivalent cu a spune că lumea nu ar avea principii și totul nu ar fi decât flux continuu și inconsistent. Dar, pe de altă parte, dacă se admite existența unor Ființe eterne, ele par a fi în modul cum le reprezintă platonicienii, ca modele ale lucrurilor senzoriale, ceea ce pare absurd. E interesantă remarca finală că platonicienii reiau, în mod filozofic, mitologia. Se explică astfel atracția aproape irațională pe care a exercitat-o mereu, de-a lungul timpurilor, platonismul.

Atunci, de vreme ce astronomia este una dintre științele /ce au de-a face cu entitățile intermediare/ *va exista și un alt cer, alături de cerul vizibil, și un soare și o lună și la fel va fi cu toate fenomenele cerești.* Cum se poate crede așa ceva? Căci nu se poate spune că /acel cer intermediar/ este nemișcat, dar devine cu totul imposibil ca el să fie mobil[16]!

Ceva asemănător se poate spune și despre materia opticii, cât și despre cea a armoniei matematice. Și aici este imposibil să existe lucruri /intermediare/ alături de cele sensibile, din aceleași motive. Căci dacă există obiecte sensibile intermediare, există și senzații /intermediare/, iar atunci e vădit că vor exista și animale intermediare, situate între cele ideale și cele pieritoare[17].

Numai că, așa fiind, ar fi greu de înțeles și care ar mai putea fi obiectul de studiu al acestor științe. Dacă geometria s-ar deosebi de geodezie numai prin faptul că aceasta din urmă ține de lucrurile pe care le percepem, în timp ce prima — de cele imperceptibile, e clar că și la medicină — și la fel la fiecare dintre celelalte științe — va exista o medicină intermediară, situată între medicina în sine și medicina de acum și de aici. Dar cum e cu putință așa ceva? Într-adevăr, atunci ar exista și ființe sănătoase în afara celor senzoriale și a sănătosului în sine. De asemenea, nici aceasta nu este adevărat că geodezia ar fi știința mărimilor senzoriale și pieritoare. Căci fiind știință a unor entități pieritoare, ar pieri și ea!

Dar nici astronomia nu ar putea fi știința realităților senzoriale, nici nu s-ar putea ea ocupa de cerul pe care-l vedem. Fiindcă liniile vizibile nu sunt la fel cu cele despre care vorbește

---

[16] V. Cartea Alpha mare, nota 56. Dacă există numere intermediare, de ce nu ar exista și linii intermediare sau corpuri, și, în final, chiar și un Cer intermediar? Or, acesta ar trebui să fie imobil, căci entitățile intermediare sunt imobile, ceea ce pare absurd, deoarece Cerul este caracterizat prin mobilitate.

[17] Dedublarea realității ar presupune – spune Aristotel – că ar apărea mai multe științe, unele dedicate realităților senzoriale, celelalte Formelor sau entităților intermediare. În fapt, după platonicieni, nu poate exista știință a entităților senzoriale.

geometrul. (Nici rectiliniul, nici curbul printre cele sensibile 998 a
nu sunt astfel. Căci cercul /fizic/ atinge linia nu într-un punct, ci așa cum spunea Protagoras când îi ataca pe geometri.[18]) De asemenea, nici mișcările și revoluțiile cerului nu sunt aceleași cu cele pe care le studiază astronomia, nici punctele nu au aceeași natură cu astrele[19].

Există unii filozofi care susțin că entitățile zise intermediare, situate între Forme și lucrurile sensibile, nu se află în afara acelor lucruri sensibile, ci sunt imanente lor. E complicat de parcurs toate imposibilitățile ce decurg de aici, este însă suficient de discutat următoarele: nu este rațional ca doar entitățile intermediare să fie imanente, *ci este clar că și Formele ar putea să se afle în lucruri.* (Ambele cazuri țin de aceeași logică.) În plus, este necesar ca în același loc să existe două solide și să nu fie imobile, de vreme ce sunt imanente unor corpuri sensibile mobile.[20] În general, în vederea cărui motiv ar considera cineva existența acestor entități, dar le-ar plasa apoi printre lucrurile sensibile? Vor apărea, într-adevăr, absurdități similare celor amintite mai înainte: va exista un cer alături de cerul /vizibil/, afară doar că nu separat de el, ci în același loc; ceea ce este încă și mai cu neputință!

---

[18] Nu se cunoaște bine despre ce operă a lui Protagoras ar fi vorba – poate *Despre cunoștințe.* Protagoras nu distingea între știință și senzație, ceea ce avea drept consecință faptul că nu acceptă capacitatea abstractizantă și conceptualizantă a științei.

[19] Cercul fizic atinge linia fizică nu într-un punct, ci de-a lungul unei linii foarte scurte. De asemenea, schemele și figurile desenate de astronomi pentru a reprezenta cerul și astrele nu au aceeași natură cu Cerul real. Aristotel vrea să spună că, dacă realitatea este dedublată, atunci astronomia nu s-ar putea ocupa cu Cerul vizibil, ci doar cu entitățile matematice pe care ea le concepe. Soluția este, va arăta Aristotel, de conceput Cerul, ca și oricare alt lucru, sub mai multe aspecte: pe de-o parte ca pe un corp fizic, pe de alta ca entitate matematică, pe de alta ca Ființă de un gen special etc.

[20] În fiecare corp ar exista Forma corpului și apoi corpul intermediar, matematic.

Capitolul 3

Există multe piedici, așadar, ca să avem adevărul în aceste cazuri. Dar /există și alte dificultăți/:

7) Astfel, în privința principiilor: oare trebuie considerate drept *elemente și principii* /ale lucrurilor/ *genurile*, sau mai degrabă fiecare lucru provine din *primele sale elemente imanente constitutive?*

a) De exemplu, par a fi elementele și principiile vorbirii sunetele prime din care se compune vorbirea, și nu vorbirea luată ca gen. Și numim *elemente* ale figurilor geometrice <διαγράμματα> acele /figuri elementare/ ale căror demonstrații se află cuprinse în demonstrațiile celorlalte figuri — fie ale tuturor, fie ale majorității dintre ele[21]. Sau și cei ce susțin că există mai multe elemente ale corpurilor, și cei ce susțin că există numai un element afirmă că există principii din care constau și sunt alcătuite corpurile, precum Empedocle care ia drept elemente focul și apa și pe celelalte împreună cu acestea, elemente imanente din care sunt /formate/ lucrurile. Dar el nu ia drept genuri /elementele/ lucrurilor.

998 b În plus, dacă cineva dorește să privească natura celorlalte lucruri, de exemplu, din ce părți constă un pat și cum sunt ele îmbinate, atunci va înțelege natura patului /când va avea răspuns la aceste întrebări/. *Din astfel de argumente rezultă că genurile nu ar putea fi principiile lucrurilor.*

b) Dar, dacă înțelegem fiecare lucru *prin intermediul definițiilor*, și dacă genurile sunt principii ale definițiilor, este necesar ca genurile să fie principii și ale celor definite. Iar dacă este de acceptat drept știință a celor-ce-sunt faptul de a accepta cunoașterea speciilor <εἴδη>[22], în raport cu care sunt desemnate

---

[21] Στοιχεῖον înseamnă în greacă „liniuță"; apoi a însemnat literă, și, prin analogie, element constitutiv al naturii. Importanța modelului culturii alfabetice în nașterea viziunii filozofice despre Univers pare a fi fost decisivă.

[22] În fapt, prin definiția cu gen și diferență se obține rațiunea formală a lucrului, în timp ce cunoașterea elementelor constitutive oferă rațiunea materială. Ambele rațiuni întemeiază Ființa, așa cum a arătat

lucrurile, atunci genurile sunt principii ale speciilor. Se pare că unii dintre cei care susțin că Unul și Ceea-ce-este sau *Marele și micul* sunt elementele lucrurilor s-au folosit de acestea ca de genuri.[23]

Numai că nu este cu putință să fie considerate principii atât genurile, cât și elementele constitutive: căci definiția <λόγος> Ființei este una. Dar așa, una va fi definiția prin intermediul genurilor, și alta cea care arată din ce elemente constitutive provine lucrul respectiv.

8) În afară de aceasta, chiar dacă genurile sunt principii în cea mai mare măsură, oare *genurile prime* trebuie avute în vedere în calitate de principii, sau *genurile ultime* care sunt predicatele indivizilor? Și în legătură cu această chestiune se ridică îndoieli[24].

a) Dacă întotdeauna universalele sunt mai degrabă principii, este clar că vor fi principii cele mai înalte genuri. Căci acestea sunt predicatele tuturor lucrurilor. Așadar atâtea principii ale lucrurilor vor exista câte sunt primele genuri, de unde rezultă că *ceea-ce-este și unul sunt principii și Ființe.* Căci acestea sunt, în cea mai mare măsură, predicatele tuturor lucrurilor.

Dar nu este cu putință nici ca *unul*, nici ca *ceea-ce-este* să formeze un gen de lucruri: căci este necesar să existe, pentru fiecare gen, diferențele /specifice/ și ca fiecare diferență să fie una. Or, este imposibil fie ca speciile unui gen să fie predicatele propriilor diferențe, fie ca genul /să fie predicatul propriilor diferențe/ fără speciile sale; rezultă că dacă unul sau ceea-ce-este formează un gen, *nici o diferență nu va fi nici ceea ce este, nici una /și identică cu sine/.* Însă dacă ceea-ce-este și

---

și va arăta Aristotel, deoarece Ființa se concepe în mai multe sensuri (deopotrivă ca formă, dar și ca întreg compus).

[23] Este vorba despre Platon și platonicieni (v. Cartea Alpha mare, cap. 6 și 9), care considerau Unul, Ceea-ce-este și Marele și Micul (sau Dualitatea indefinită) drept genuri supreme.

[24] Genurile prime sunt genurile cu sfera cea mai largă; genurile ultime sunt aici speciile, care nu mai pot fi divizate decât în indivizi.

unu nu sunt genuri, nu vor fi nici principii, dacă este adevărat că /doar/ genurile sunt principii[25].

De asemenea, predicatele intermediare, luate laolaltă cu diferențele lor vor fi genuri /coborând/ până la indivizi (însă, unele dintre acestea par a fi genuri, altele — nu).[26]

În plus, mai curând diferențele /specifice/ vor fi principii decât genurile. Numai că, dacă acestea sunt principii, nesfârșit
999 a de multe principii, ca să zicem așa, vor apărea, cu atât mai mult dacă s-ar considera drept principiu primul gen![27]

Iar dacă /totuși/ unul este mai curând de tipul principiului și indivizibilul este unu, dar dacă totul este indivizibil fie sub raportul cantității, fie sub cel al speciei, dar mai întâi sub cel

---

[25] Ideea ar fi aceasta: aparent Unu și Ceea-ce-este sunt genuri, și anume genurile supreme, deoarece toate lucrurile „sunt" și toate „sunt una" (formează o unitate). Dar orice gen trebuie să se dividă în specii obținute în baza unor diferențe în cadrul genului. Or, acolo unde toate „sunt" și toate sunt „una", nu vor exista nici diferențe, nici specii, ci toate vor fi la fel, ceea ce înseamnă că cele două predicate nu formează un gen. Fie propoziția „omul (s) este un animal (g) biped (d). Nu se poate predica g despre d: „bipedul este un animal" și nici nu se poate predica s despre d: „bipedul este un om". Numai că unu și ceea ce este, luate ca genuri, trebuie să conțină specii și diferențe. Fie o diferență D: a spune că „D este ceea ce este" sau că „D este una cu ea însăși" e foarte adevărat, chiar tautologic, dar aceasta înseamnă că se predică genul despre diferență, ceea ce am afirmat că nu este admisibil. De unde rezultă că „D nu este *ceea-ce-este* sau nu este una cu ea însăși". În consecință, unu și ceea-ce-este nu sunt genuri. Așadar, „a fi" și „a fi o unitate" nu reprezintă o categorie (un gen al predicației), precum Ființa, calitatea, cantitatea etc. Sau, altfel spus, în definiția unui lucru nu intră existența și identitatea sa cu sine.

[26] Între „om" și Socrate apar „clase" intermediare, precum „alb", „grec", „filozof", „atenian", care nu par să reprezinte genuri – adică existențe autonome, ci numai contextualizări ale „omului".

[27] Diferențele ar putea fi principii, deoarece ele par să fie asimilabile cu Formele platoniciene. Dar cu cât un gen este mai extins, cu atât el cuprinde mai multe specii și deci și mai multe diferențe. Or, principiile trebuie să fie limitate ca număr. Dar dacă unul este genul suprem, diferențele sale par a fi nesfârșite.

al speciei, iar, pe de altă parte, dacă genurile se divid în specii, atunci unu ar fi mai degrabă ultimul predicat /decât primul/. Căci „om“ nu funcționează ca gen al unor oameni individuali[28].

Mai departe: acolo unde există serii ordonate, nu e cu putință să existe un *element generic* în afara elementelor însele ale seriei (de exemplu, dacă primul dintre numere este Doiul[29], el nu va fi un număr generic în afara speciilor-serii de numere; la fel, nu va exista o figură /geometrică generică/ în afara speciilor-serii de figuri. Iar dacă nu va exista, cu atât mai puțin va exista restul genurilor în afara speciilor-serii. Căci, pe de altă parte, tocmai genurile numerelor și ale figurilor par să existe cel mai mult). Dar în cazul entităților indivizibile nu există serie ordonată. Numai că acolo unde există mai bine și mai rău, mereu mai binele este anterior. *Rezultă că nu ar putea exista nici un gen al acestor indivizi*[30]. Din astfel de argumente apare că principii sunt mai degrabă predicatele indivizilor decât genurile.

b) Din nou însă, nu este ușor de arătat cum trebuie înțelese ca principii aceste predicate /ale indivizilor/. *Căci principiul, rațiunea de a fi trebuie să existe în afara lucrurilor pentru care*

---

[28] Genurile se divid în specii, deci ele nu pot primi predicatul „a fi unu“, căci numai indivizibilul este unu. Or, mai degrabă speciile cele mai de jos pot primi acest predicat. „Om“ nu este deci gen, ci specie, căci nu se mai divide. Firește, aporia rezultă din sensurile multiple pe care le are predicatul „a fi unu“.

[29] În aritmetica greacă primul număr era Doi. Se considera că orice număr natural trebuie să fie ori par, ori impar; or, despre Unu nu se putea afirma nici că e par, nici că e impar, deoarece, fiind imposibil de împărțit prin Doi, nu se putea stabili acest lucru.

[30] Seria numerelor începe cu Doi. Aceasta înseamnă că nici Doi, nici alt număr nu vor fi un element generic, un Număr în sine (care să nu fie 2, 3, 4 etc.), așa cum Animalul generic nu este nici cal, nici balenă, nici furnică etc. În general, acolo unde există o serie ordonată, nu poate exista element generic care să formeze genul, deoarece acest element s-ar afla în afara seriei. În cazul indivizilor aparținând unei specii există binele și mai binele, deci ei ar putea cumva fi aranjați într-o serie ordonată. Atunci, nu va putea exista element generic nici în cazul lor, ceea ce înseamnă că genul nu va putea fi principiu pentru ei.

constituie principiu și rațiune de a fi și trebuie să poată exista *separat* de ele. De ce s-ar accepta atunci că un astfel de principiu se află în afara particularului, dacă nu tocmai fiindcă este *predicat universal* și valabil pentru toate cele? Iar dacă acceptăm principiul din acest motiv, trebuie considerate mai degrabă principii predicatele în mai mare măsură universale. De unde rezultă iarăși că *primele genuri* ar fi principii[31].

Capitolul 4

9) Cercetarea aporiei care urmează acestora și la care ne referim acum este, dintre toate, cea mai grea, dar și mai necesară: dacă nu există ceva în afara individualelor, iar acestea sunt nenumărate, atunci cum e cu putință să existe o știință a nelimitatelor? *Căci numai în măsura în care ceva este unul și același, cât și în măsura în care există ceva universal, cunoaștem toate câte sunt*[32].

a) Însă, dacă asta este necesar și trebuie să existe ceva în afara individualelor, în afara lucrurilor individuale ar fi necesar să existe genurile — fie ultimele, fie primele. Or, tocmai am avut dificultăți să ne asigurăm de posibilitatea lor.

În plus, dacă există ceva, pe cât se poate, în afara compusului[33], atunci când materia ar primi predicate, oare, dacă există, trebuie să existe *ceva* /subzistent/ în afara oricărui lucru, sau în afara unor lucruri trebuie să existe *ceva*, în afara altora —
999 b nu, sau nu există nimic în afara nici unuia? Căci, *dacă nu există*

---

[31] Principiul și rațiunea de a fi nu se pot identifica cu lucrul; într-adevăr, a fi principiu înseamnă a fi înaintea lucrului produs, deci a fi distinct de el și, cumva, exterior lui. Așadar, ele trebuie deci să fie separate de acesta. Dar numai predicatele universale sunt cu adevărat separate. Deci ele sunt principii.

[32] Ceea ce ni s-a părut a constitui problema esențială din *Metafizica*: cunoașterea, și mai ales cunoașterea științifică, nu e posibilă în afara universalului, dar realitatea este constituită din individuale.

[33] Este exact ceea ce susținea Protagoras. V. W.K.G. Guthrie, *Sofiștii*, București, 1999, p. 213.

nimic în afara lucrurilor individuale, nimic nu ar fi inteligibil, ci toate ar fi senzoriale și *nu ar putea exista nici un obiect al cunoașterii științifice, afară doar dacă nu s-ar susține că senzația este știință.*[34]

Apoi, /neexistând ceva în afara individualelor/ nu va exista nimic veșnic și nemișcat (căci lucrurile senzoriale toate pier și se află în mișcare). Dar dacă nu există nimic veșnic, nici generarea nu va fi posibilă, deoarece este necesar ca cel ce se naște să fie *ceva*, iar lucrul de unde a apărut ultimul dintre acestea /care se nasc/ trebuie să fie nenăscut. Căci /procesul generărilor/ trebuie să se oprească undeva, și este, pe de altă parte, *imposibil ca ceva să apară din neființă*[35].

Mai departe: dacă există generare și mișcare, e necesar să existe și limită. Căci nici o mișcare nu este fără limită, ci oricare are un capăt și nu e cu putință să devină cel incapabil de devenire. Dar cel care a apărut este necesar să existe doar de când a apărut.

De asemenea, dacă este adevărat că *materia* e eternă deoarece este nenăscută, cu mult mai rațional încă este să fie eternă și Ființa, adică ceea ce materia devine.[36] Dacă nici una, nici alta nu sunt eterne, nimic nu va fi etern; dar dacă această ipoteză este inacceptabilă, e necesar să existe ceva în afara *compusului corporal*, anume *configurația, forma* <ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος>[37].

---

[34] σύνολον, „compusul individual“ alcătuit din materie și formă (sau materie configurată, determinată de actualizare).

[35] Dacă geneza *ex nihilo* nu e posibilă, înseamnă că trebuie să existe un principiu etern din care să provină totul. Într-adevăr, dacă un astfel de principiu nu există, ar trebui mers îndărăt la infinit în lanțul principiilor și al rațiunilor de a fi. Dar, consideră Aristotel, acolo unde nu există o rațiune sau un principiu determinate, nu există, în fapt, principii. Din nou să reamintim că ἀρχή, „principiu“, înseamnă în greacă „început“.

[36] Merită de reamintit că, la fel ca forma, materia singură (neactualizată) nu este corporală și nu are calități corporale, precum întinderea, greutatea etc.

[37] Vezi pentru felul cum am tradus ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, *Lămuriri preliminare,* p. 22.

b) Iar dacă această ultimă ipoteză ar fi acceptată, rămâne dificultatea de a ști pentru ce fel de lucruri va exista aceasta și pentru ce fel de lucruri — nu. Este limpede că nu-i cu putință să existe pentru toate. Căci nu vom putea accepta că există o Casă în afara caselor /individuale/. În plus, oare Ființa este *una singură* pentru toate lucrurile /de același fel/, de exemplu, pentru toți oamenii? E absurd, căci toate lucrurile care au o singură Ființă sunt una. Atunci sunt multe Ființe și diferite? Dar și aceasta este absurd. Căci în ce fel devine materia fiecare dintre lucruri și, totodată, în cel fel este compusul ambele — forma și materia[38]?

10) Mai departe ar exista o dificultate și în legătură cu principiile:

a) Dacă ele formează o unitate sub raportul speciei, *nimic nu va fi o unitate sub raportul numărului, nici măcar unul și ceea-ce-este*; și atunci cum va putea exista cunoașterea, dacă nu va exista o unitate pentru toate multiplele[39]?

b) Dar, dacă fiecare principiu ar fi unul și o unitate ca număr și nu vor fi, la fel ca în lumea sensibilului, principii diferite pentru lucruri diferite (de exemplu, această silabă fiind identică /cu sine/ sub raportul speciei, și literele vor fi identice sub raportul speciei, deși ca număr ele sunt diferite), dacă, deci, lucrurile nu vor sta așa, ci principiile celor-ce-sunt formează o unitate sub raportul numărului, *nu va exista nimic altceva în afara elementelor. Căci între a fi unul ca număr și între a fi individual nu este nici o diferență.* Într-adevăr, numim *individual*

---

[38] Dacă lucrurile se diferențiază nu numai prin materie, ci și prin formă (aceasta înseamnă că sunt multe Ființe și diferite), ce sens mai are compusul, sau dualitatea materie-formă? În fapt, pentru Aristotel, Ființa sub raportul materiei este alta la fiecare individ; în timp ce Ființa sub raportul formei este aceeași pentru toți membrii speciei. De unde și imposibilitatea de a decide univoc ce este Ființa în lumea sublunară. V. *Introducere la* Metafizica, pp. 37-38.

[39] Sunt infinit de multe principii, asociate între ele doar prin specii. Nu există indivizi generici, Forme, care să ofere unitatea multiplului. Nu va exista atunci nici Unu, nici ceea-ce-este luate în sine. Nu se poate atunci cunoaște nimic.

ceea ce este unu ca număr și *universal* ceea ce este deasupra 1000 a
individualelor. Așadar, /s-ar întâmpla/, după cum, dacă elementele cuvântului sonor ar fi divizate /numai/ după număr, ar fi necesar ca toate literele să fie tot atâtea câte sunt elementele /sunete/, nefiind două, nici mai multe la fel[40].

11) O dificultate deloc mai mică a rămas lăsată deoparte atât de contemporani cât și de predecesori: oare *aceleași principii* există și pentru lucrurile pieritoare, și pentru cele nepieritoare, sau sunt diferite?

a) Dacă sunt aceleași principii, cum de sunt unele lucruri pieritoare, iar altele nepieritoare, și din ce cauză se întâmplă asta? Poeții din jurul lui Hesiod și toți „teologii" s-au preocupat numai de ceea ce le părea lor înșile plauzibil, dar pe noi ne-au tratat de sus: căci făcând ei ca principiile să fie zei și să fie născute din zei, afirmă că unele viețuitoare sunt muritoare deoarece nu au gustat din nectar și ambrozie; dar e clar că /afirmă toate astea/, de parcă ar pronunța nume cunoscute lor înșile. În fapt, în legătură cu „porția" însăși de rațiuni întemeietoare, ei au vorbit dincolo de putința noastră de a înțelege: căci, dacă în vederea plăcerii gustă zeii din ambrozie și nectar, ele nu sunt *rațiuni de a fi*. Iar dacă o fac în vederea existenței, cum ar putea fi eterni cei care au nevoie de hrană[41]?

Dar în legătură cu cei ce fac speculații mitologice nu merită cercetat în mod serios. Trebuie însă să ne informăm de la cei care utilizează demonstrațiile, întrebându-i de ce, provenind ele din aceleași rațiuni, din același principii, unele lucruri sunt eterne ca natură, în timp ce altele dintre ele pier. De vreme ce nici ei nu invocă vreun motiv /pentru această diferență/, nici

[40] Așadar, dacă principiile s-ar individualiza după lucruri (câte sunete în silabă, atâtea litere diferite, neasociabile după specii), nu ar mai exista unități generice sau specifice, și deci nu ar mai exista universalul, iar știința ar fi din nou imposibilă.

[41] Dacă zeii gustă din ambrozie și din nectar în vederea plăcerii, înseamnă că plăcerea reprezintă finalitatea și că ea este principiu, și nu ambrozia și nectarul. Dacă gustă din ele pentru a supraviețui, înseamnă că zeii nu sunt eterni.

nu e verosimil să fie așa, e clar că nu ar putea fi aceleași principii, aceleași rațiuni de a fi.

Chiar filozoful care pare a fi vorbit cel mai în acord cu el însuși, Empedocle, chiar și el a intrat în aceeași dificultate: căci el așază drept un principiu cauza distrugerii, anume Ura; dar se pare că aceasta e tot atât de capabilă de generare în exteriorul Unului /primordial/ <ἔξω τοῦ ἑνός>. Căci toate cele provin din Ură, cu excepția lui Dumnezeu. Într-adevăr, el spune:

Din care obârșie au fost toate ce-au fost, ce sunt și ce-or fi în urmă,
Copaci cresc, și bărbați și femei,
Fiare și păsări și pești ce hrană din apă-și iau,
Și zeii mult trăitori.[42]

1000 b Or, e clar că /Dumnezeu/ e în afara acestora. Iar dacă nu ar fi în lucruri /Ura/, Unul ar fi totul, după cum spune el. Căci atunci când toate lucrurile se adună laolaltă, atunci „ultima, Ura se-oprește". De aceea se și întâmplă la el ca Dumnezeul preafericit să fie mai puțin înțelept decât alții, deoarece el nu le cunoaște pe toate. El nu are parte de Ură, or, cunoașterea este a asemănătorului prin asemănător. Spune, astfel, Empedocle:

Am perceput pământul prin pământ, apa prin apă
eterul divin prin eter, focul nimicitor prin foc,
iubirea prin iubire, ura prin ura cumplită.[43]

Dar de unde vine argumentul /aceasta, nu știm/, însă acest lucru măcar e limpede că la el se întâmplă ca Ura să fie cauza nimicirii și în egală măsură aceea a ființării. La fel nici Prietenia nu este cauza și rațiunea de a fi a ființării, căci reunind lucrurile în unu, ea le și nimicește.[44]

În același timp, Empedocle nu vorbește despre nici un fel de rațiune a preschimbării însăși, ci /spune/ doar că lucrurile se petrec astfel:

---

[42] Fr. 21 (9-13) Diels.

[43] Fr. 109 Diels.

[44] Dacă Ura desparte elementele primordiale din Unu, ea ajută în același timp la constituirea lucrurilor. Iar dacă Prietenia reunește elementele în Unu, înseamnă că ea nimicește totodată lucrurile.

Când Ura cea mare a crescut prin mădulare,
/omul/ la cinstiri s-avântă, dar împlinindu-se timpul
ce dă fiecăruia ce merită, e mânat la Styxul cel lat.[45]

E necesar, prin urmare, să existe schimbare, dar Empedocle nu ne oferă nici o rațiune de a fi a acestei necesități. Totuși, e consecvent măcar atâta, căci nu consideră că o parte dintre lucruri sunt pieritoare, iar altă parte nepieritoare, ci le socotește pe toate pieritoare, cu excepția elementelor. Numai că aporia de față este tocmai aceasta: de ce unele sunt într-un fel, iar altele într-altul, dacă provin din aceleași rațiuni și principii. Că, așadar, nu ar putea exista aceleași rațiuni și principii, s-a arătat îndeajuns.

12) Dar, dacă principiile sunt diferite /pentru lucrurile pieritoare și pentru cele eterne/, apare încă o aporie: oare principiile /lucrurilor pieritoare/ sunt nepieritoare, sau pieritoare?

a) Dacă sunt pieritoare, e clar că, în mod necesar, și acestea trebuie să provină din alte entități (căci totul, pierind, se reduce la elementele din care a provenit). În consecință, se ajunge la existența altor principii anterioare principiilor; or, așa ceva este imposibil, *fie că există o limită, fie că există o regresie la infinit.* În plus, cum vor putea exista lucrurile pieritoare dacă principiile /lor/ vor fi suprimate?

b) Dar, dacă aceste principii sunt nepieritoare, din ce cauză vor apărea lucruri pieritoare din aceste principii nepieritoare, în timp ce din celelalte principii /de asemenea nepieritoare/ apar entități eterne? Așa ceva este irațional, deci, sau teza este imposibilă, sau are nevoie de multă argumentație. În plus, nimeni nu a pus mâna pe alte principii, ci toți arată aceleași principii pentru toate lucrurile. Oricum, filozofii aceștia sar peste primul 1001 a
obstacol, ca și când l-ar considera de mică importanță!

13) Dintre toate dificultățile acestea, atât cea mai dificil de cercetat, cât și cea mai necesară pentru cunoașterea adevărului este următoarea: oare *ceea-ce-este și unul sunt Ființe ale lucrurilor* și oare fiecare dintre ele — pe de-o parte unu, pe de alta ceea-ce-este — nu reprezintă altceva diferit /de Ființă/?

[45] Fr. 31 B 30 Diels-Kranz.

Sau trebuie căutat ce sunt ceea-ce-este și unu, *presupunând o altă natură ca substrat /al lor/*[46]?

Unii filozofi văd lucrurile în primul fel, alții în ultimul. Platon și pitagoricienii susțin că nici ceea-ce-este, nici unu *nu sunt altceva diferit /de Ființă/* și că exact aceasta definește natura lor, anume că *Ființa este esența însăși a lui unu și a lui ceea-ce-este.*

Filozofii naturii, precum Empedocle, /au luat cealaltă cale/. El spune ce este unul, ca și când l-ar explica printr-un termen mai cunoscut: căci s-ar părea că el susține că *unu este Prietenia* (căci ea este rațiunea de a fi una pentru toate cele). Alți filozofi invocă drept unu și ceea-ce-este focul, alții — aerul, din care lucrurile își trag ființa și devenirea.

La fel consideră și cei care văd mai multe principii ale lucrurilor. E, într-adevăr, necesar ca ei să afirme existența a exact atâtor *unuri* și atâtor *ceea-ce-este* câte principii consideră.

a) Dacă însă unul și ceea-ce-este nu sunt considerate *Ființă,* nu va fi Ființă nici unul dintre celelalte universale (căci unu și ceea-ce-este sunt conceptele cu cel mai mare grad de universalitate. Iar dacă Unul în sine și Ceea-ce-este în sine nu sunt *ceva /subzistent/,* încă și mai puțin ar putea fi *ceva /subzistent/* restul entităților, în afara lucrurilor socotite individuale)[47].

În plus, dacă unu nu ar fi o Ființă, e clar că nu ar exista nici număr, ca o natură separată de lucruri. (Într-adevăr, numărul este alcătuit din unități, iar unitatea este exact ceea ce este un unu.) Dar, dacă unul în sine și ceea-ce-este în sine sunt ceva /subzistent/, este necesar ca unu și ceea-ce-este să fie Ființa lor, căci nu mai există altceva /în afară de Unu în sine și de Ceea-ce-este în sine /despre care ele să fie predicate, ci sunt tocmai ele /care sunt predicate despre sine/.[48]

---

[46] Adică sau Unu și Ceea-ce-este sunt Ființe, și atunci au o natură și o existență autonomă, precum Socrate etc., sau ele sunt proprietăți, predicate ale unor Ființe, precum „frumos", „cald" , ceea ce presupune aflarea acestor Ființe-substrat.

[47] Iar atunci știința ar deveni imposibilă, după cum s-a mai arătat.

[48] Dacă Unu și Ceea-ce-este sunt substrat, ele trebuie să fie Ființa, căci nu mai există altceva în afara lor. Așadar, ele sunt propriile lor

b) Dar, dacă Ceea-ce-este în sine și Unul în sine sunt *ceva subzistent*, e greu de înțeles cum va mai exista altceva în afara lor, adică cum vor putea fi lucrurile mai multe decât unul /singur/. Într-adevăr, *ceva diferit de ceea-ce-este nu există*, încât e necesar ca, după cum crede Parmenide, toate lucrurile să fie una, cât și ca acesta să fie ceea-ce-este. Dar în ambele moduri 1001 b
este dificil de conceput lucrurile.[49]

Apoi, fie că unu nu ar fi o Ființă, fie că ar exista Unul în sine, este imposibil ca numărul să fie o Ființă. Dacă unu nu ar fi o Ființă, s-a spus mai înainte din ce pricină e imposibil /ca numărul să fie o Ființă/. Iar dacă el este Ființă, apare aceeași dificultate ca în cazul lui ceea-ce-este. Căci de unde anume va exista vreo altă unitate în afara lui Unu[50]? Și este necesar /ca alt lucru/ să nu fie unul. Dar toate lucrurile sunt fie unul, fie multe, dintre care fiecare este unul.[51]

În plus, dacă Unul în sine este indivizibil, conform cu concepția lui Zenon nu ar mai exista nimic. (Căci lucrul pe care nici prin adaos, nici prin scoatere el nu-l poate face nici mai mare, nici mai mic, el îl consideră inexistent, fiind limpede

---

predicate, deoarece ele sunt, totodată, și predicatele tuturor lucrurilor. (Despre orice lucru se poate afirma că *este* și că este *unul și același cu sine*.)

[49] Dacă Unu și Ceea-ce-este sunt un *ceva* subzistent, înseamnă că ele sunt Ființe. Dacă sunt Ființe înseamnă că sunt și predicate universale și esențiale ale tuturor lucrurilor, tot așa după cum „animal" este predicatul esențial al tuturor animalelor individuale. Dar aceasta înseamnă că toate lucrurile trebuie să cuprindă unitatea și existența *în definiția lor* (la fel precum animalele individuale trebuie să cuprindă „animalul" în definiția lor), încât ele există etern formând o unitate globală în sens parmenidian.

[50] Numărul este format din mai multe unități, deci el presupune și existența pluralității. Dar dacă Unu este Ființă, totul devine una, deci pluralitatea devine cu neputință.

[51] Dacă există Unul în sine, tot restul va fi diferit de unu; dar lucrurile individuale au unitate, sunt – fiecare – unu. S-ar părea deci că ele nu ar mai putea exista.

că, la el, ceea-ce-este e mărime; iar dacă e mărime, va fi corporal, corpul *fiind* extins în toate dimensiunile. Iar pe restul lucrurilor el le consideră că pot cumva deveni mai mari prin adaos, dar în alt sens nu le consideră astfel: de pildă, consideră capabile să se mărească suprafața și linia, în timp ce punctul și unitatea — nu, /ca fiind ele fără dimensiune/).[52]

Numai că Zenon raționează fără finețe: este posibil să existe ceva indivizibil, de unde rezultă că există o apărare împotriva aporiilor lui Zenon. (El nu poate face ca un atare lucru, /indivizibil, fără dimensiune/ fiind adăugat, să ducă la o mărire în dimensiune, dar poate să-l facă să ducă la o mărire în număr.)[53]

Dar în ce fel va exista mărime dintr-un astfel de unu /fără dimensiune/, sau din mai multe de același fel? Aceasta este echivalent cu a afirma că linia se compune din puncte.[54]

Dar, chiar dacă se admite că numărul — după cum susțin unii — provine din Unul în sine și dintr-un ne-unu oarecare, deloc mai puțin trebuie cercetat de ce și în ce fel ceea ce devine /din Unu/ va fi când număr, când mărime, dacă e adevărat că non-unul ar fi inegalitatea și că ar exista aceeași natură /pentru

---

[52] Aluzie la unul dintre paradoxurile lui Zenon, care se referă la divizibilitatea la infinit a liniei, alcătuită din puncte fără dimensiune, ce sunt indivizibile tocmai pentru că nu au dimensiune. Or, însumând punete fără dimensiune, adică nimicuri, nu se obține nimic.

[53] Zenon spune: punctul nu există, deoarece e indivizibil și nu are dimensiune; dovada: însumând puncte nu se obține o mărime, ceea ce revine la a afirma că se însumează nimicuri. Aristotel spune: indivizibilul nu este un nimic, ci are o anumită existență, deoarece, însumând puncte, chiar dacă nu obținem o mărire a dimensiunii, obținem o mărire a numărului punctelor; deci, fiind o mărire, nu însumăm nimicuri. Vedem la lucru metoda favorită a lui Aristotel: multiplicitatea sensurilor conceptului de „mărire".

[54] Grecii știau că punând oricâte puncte pe o linie, se mai pot intercala și altele – oricât de multe. (Ei nu considerau că linia este dată de o mulțime infinită de puncte *reale* – raționale și iraționale.) Astfel încât se pare că de la *genul punctelor* nu se poate trece la *genul liniilor* – așa după cum, în general, Aristotel contestă *trecerea* de la un gen la altul de lucruri.

acestea ambele/. Căci nu e limpede nici cum mărimile ar putea proveni din Unu și din Inegalitate, nici /cum ar putea proveni/ din vreun număr și din Inegalitate.

Capitolul 5

14) Iată și următoarea aporie: oare numerele, corpurile, suprafețele și punctele sunt Ființe, sau nu? Dacă nu sunt Ființe, ne scapă printre degete să știm ce-i ceea-ce-este și care sunt Ființele lucrurilor.

a) Căci /oricum/ afectele, mișcările, relațiile, situările și rapoartele nici unui lucru nu par să indice vreo Ființă: toate acestea sunt predicatele unui substrat și nu sunt un *particular determinat* <τόδε τι>. Iar în privința lucrurilor care, în cel mai mare grad, ar părea să indice o Ființă — apa, pământul, focul și aerul, din care sunt alcătuite corpurile compuse, /se observă că/, în fapt, căldura pe care ele o au, răceala și asemenea afecte 1002 a
nu sunt Ființe, însă corpul care suportă toate acestea este singurul care subzistă ca *fiind* ceva și ca o *Ființă ce este.*

Însă corpul este în mai mică măsură Ființă decât suprafața, aceasta decât linia, linia decât unitatea și punctul. Căci în baza acestora se definește corpul, iar ele /suprafața, linia, punctul/ par în stare să existe /autonom/ fără corp, în timp ce corpul fără ele nu poate exista.

Iată de ce mulțimea și înaintașii au socotit corpul ca fiind Ființă și ceea-ce-este, iar pe restul le-au considerat a fi proprietățile acestuia, de unde rezultă că principiile corpurilor sunt principiile tuturor <τῶν ὄντων ἀρχᾶς>. Dimpotrivă, cei ce au venit după ei și au fost mai înțelepți au socotit numerele ca fiind principii /universale/[55].

Așadar, după cum spuneam, dacă acestea /numerele/ nu sunt Ființa, Ființa nu este nimic și ceea-ce-este nu este nimic. Căci proprietățile contextuale <τὰ συμβεβηκότα> ale acestora nu merită să fie numite că *sunt*.

[55] Pitagoricienii și platonicienii de după Platon.

b) Dar, dacă se acceptă aceasta, anume că lungimile și punctele sunt mai mult Ființă decât corpurile, însă nu vedem căror corpuri aparțin ele (este imposibil să fie printre corpurile sensibile)[56], nu ar putea exista nici o Ființă.

În plus, se pare că toate acestea (punctele, liniile, suprafețele) sunt diviziuni ale corpului, una — în lărgime, alta — în adâncime, alta — în lungime[57].

De asemenea, în solid ar putea exista orice figură. Astfel că, dacă nici un „Hermes" nu există /ca atare/ într-o piatră, nici jumătatea cubului nu există astfel în cub ca determinată, atunci nici suprafața /ca atare nu există în mod determinat/ (dacă există vreo suprafață oarecare, ea ar fi cea care să determine jumătatea /cubului/). Același raționament e valabil și pentru linie, punct și unitate. Rezultă că, dacă corpul este Ființă în cea mai mare măsură, linia, punctul și suprafața sunt mai mult Ființe decât el; dar, dacă acestea din urmă nu sunt Ființe, *ne scapă printre degete să știm ce-i ceea-ce-este și ce este Ființa lucrurilor*[58].

Peste cele spuse, conduc la absurdități și considerațiile legate de generare și pieire. Căci ar părea că Ființa, în caz că ea, nefiind mai înainte, acum ar fi, sau în caz că, fiind mai înainte, acum nu ar mai fi, suferă aceste /transformări/ supusă fiind generării și distrugerii. Dar punctele, liniile și suprafețele nu pot nici să apară, nici să dispară, uneori fiind, alteori nefiind. Totuși,
1002 b atunci când corpurile se ating sau se separă, ba apare o singură suprafață a corpurilor ce se ating, ba apar două a celor ce se

---

[56] În sens geometric, liniile, punctele, suprafețele sunt abstracții și deci nu aparțin corpului fizic, ci unuia inteligibil. Cum ar putea ele atunci servi drept substrat (Ființa) pentru un corp senzorial?

[57] Pare imposibil ca diviziunile corpului să aibă autonomie în raport cu corpul ale cărui diviziuni sunt; în acest caz, corpul ar apărea că este Ființă.

[58] Raționamentul geometrilor pleacă de la puncte, linii, suprafețe și definește cu ajutorul lor corpurile. Așadar, aceste elemente par Ființa în mai mare măsură decât corpul. Dar, din punct de vedere fizic, elementele geometrice nu există ca atare, determinate, în corpuri. Aporia trimite la multiplicitatea de sensuri a noțiunii de „corp".

separă. Rezultă că nu mai există suprafața corpurilor puse laolaltă, fiind nimicită și, în schimb, există suprafețele care nu existau înainte, ale corpurilor despărțite. (Căci punctul indivizibil nu se poate divide în două.) Or, dacă suprafețele apar și dispar, din ce apar ele[59]?

La fel se întâmplă și cu momentul temporal: nici pentru acesta nu-i cu putință să apară și să dispară; și totuși el pare a fi mereu altul, nici o Ființă neputând fi așa ceva. Asemănător stau lucrurile și cu punctele, liniile și suprafețele și raționamentul este același. Toate acestea sunt, într-adevăr, fie limite, fie diviziuni.

Capitolul 6

15) În general, ar fi o dificultate a înțelege de ce trebuie căutate alte entități, *situate în afara sensibilelor și a celor intermediare*, precum sunt ceea ce considerăm noi a fi Formele.

Dacă din acest motiv /le introducem/, fiindcă entitățile matematice, chiar dacă se deosebesc prin ceva de lucrurile de aici, *nu se deosebesc cu nimic prin faptul că sunt multiple având aceeași formă,* rezultă că principiile lor nu vor fi definite printr-un număr. (După cum nici elementele tuturor textelor <γράμματα> de aici nu sunt definite printr-un număr, ci prin specia /lor/; afară doar dacă nu s-ar lua în considerație elementele numai ale *acestei silabe particulare* ori ale *acestui cuvânt particular*: doar acestea vor fi definite și de un număr. La fel se întâmplă și cu entitățile intermediare: având aceeași specie, ele sunt acolo nesfârșit de multe.)

a) Rezultă că, dacă alături de lucrurile sensibile și de entitățile matematice nu există alte entități pe care unii le numesc Forme, *Ființa nu va fi una singură ca număr,* ci doar de o singură specie și principiile lucrurilor nu vor fi într-o cantitate

[59] Evident, și aici aporia apare deoarece suprafețele și corpurile sunt privite atât din punct de vedere fizic, cât și din punct de vedere geometric.

determinată de un număr, ci într-o cantitate /indefinită/ având doar o unitate specifică[60].

Dacă, așadar, e necesar aceasta, e necesar ca și Formele să existe tocmai din motivul arătat mai sus; și, chiar dacă cei ce /susțin existența Formelor/ nu articulează bine raționamentul lor, asta este ce doresc ei și e obligatoriu ca ei să vorbească astfel, anume că *fiecare Formă este o Ființă și nu /e predicată/ contextual*[61].

b) Numai că, dacă vom accepta și că Formele există și că principiile sunt determinate ca număr, și nu ca specie, am afirmat deja că ajungem în situații imposibile[62].

16) Imediat după această dificultate, vine și aceasta: oare elementele există *în virtualitate*, sau într-alt mod?

a) Iar dacă ele există într-alt fel /în actualizare/, va exista
1003 a altceva anterior principiilor. (Căci virtualitatea este anterioară acelei rațiuni /în actualizare/, dar nu-i necesar ca întreaga virtualitate să fie altminteri /în actualizare/.)

b) Dar, dacă elementele există în virtualitate, *e cu putință să nu existe nici un lucru:* căci este posibil să existe și ceea ce încă nu e, pentru că ceea ce nu e /încă/ mai poate apărea, în timp ce nimic nu poate apărea dintre cele incapabile să fie[63].

---

[60] Adică vor exista tot atâtea Ființe câți indivizi într-o specie. Or, spune Aristotel, Formele ar putea fi introduse tocmai pentru ca să existe o singură Ființă pentru fiecare specie de lucruri.

[61] Caracteristica Ființei (identică cu Forma suprasensibilă la platonicieni) este că ea nu poate fi predicată despre un anumit subiect în mod contextual; altfel spus, ea se regăsește în definiția lucrului.

[62] Dacă există câte o singură Formă (Ființa) pentru fiecare multiplicitate de lucruri senzoriale, înseamnă că această unicitate este esențială. Dacă este esențială, înseamnă că Unu (și Ceea-ce-este) sunt predicate esențiale și nu contextuale ale Formelor. (Forma este ori una și eternă, ori nu e Formă.) Atunci Unu și Ceea-ce-este sunt și ele Ființe-Forme, și încă Ființe universale, sau genuri supreme, ceea ce s-a arătat că este imposibil și ar împiedica să se înțeleagă existența multiplului.

[63] În general, se pare că virtualitatea este anterioară actualizării. Dar, dacă e așa, s-ar putea ca întreaga lume să nu fi apărut, căci

17) E necesar de formulat aceste aporii în privința principiilor, dar și pe următoarea:

Oare principiile sunt universale, sau sunt în felul în care vorbim despre individuale?

a) *Dacă ele sunt universale, nu vor exista Ființe.* Căci nici unul dintre genurile /universale/ nu indică ceva individual, ci o calitate, pe câtă vreme *Ființa este individualul.* Or, dacă /Ființa/ va fi individualul și dacă predicatul universal /va trebui/ să fie considerat unu, Socrate va fi multe viețuitoare: una — el însuși, alta — omul, alta — animalul, dacă fiecare dintre acești termeni semnifică un individual și un unu[64]. Aceasta se întâmplă dacă principiile sunt universale.

b) Dar *dacă principiile nu sunt universale, ci sunt în felul individualelor, nu vor exista științe, deoarece știința privește tot ceea ce este universal.* Rezultă că vor exista alte principii, anterioare principiilor /individuale/ și care să fie predicate universale, dacă urmează să existe o știință a lor[65].

---

posibilul nu este și necesar. Aporia va fi rezolvată de Aristotel prin teoria Mișcătorului imobil, care este actualizare pură, lipsit total de virtualitate și anterior oricărei mișcări, deci și oricărei virtualități.

[64] „A fi om" – se spune – exprimă ori o calitate universală <ποιόν τι>, și atunci „om" nu este Ființă, adică ceva determinat <τόδε τι>, ori ceva individual – o Formă platoniciană unică; dar în această ultimă ipoteză, fiecare ins ar avea mai multe Ființe. Căci Socrate e și Socrate, și Om, și Animal.

[65] Marea dilemă: dacă se accentuează prea mult pe universal, dispare Ființa concretă a lumii și pare că vorbim despre altceva decât despre ceea ce cu adevărat este. Dar dacă accentuăm prea mult latura individuală, dispare posibilitatea științei, căci nu poate exista decât știință a universalului.

CARTEA GAMMA (IV)

Știința căutată are ca obiect *ceea-ce-este ca fiind*, și nu realitatea parțială, contextuală, precum științele particulare. *Ceea-ce-este ca fiind* trebuie conceput ca având mai multe sensuri. Sensurile formează o unitate de referință, raportându-se toate la Ființă. Științei căutate îi aparține să cerceteze unul și mulțimea și, în general, primele principii. Diferența dintre metafizică, dialectică și sofistică.

Cercetarea principiului noncontradicției. Respingerea, prin metoda refutației, a celor care îl neagă. Cei ce îl neagă nu pot exprima nimic coerent. Cei care neagă principiul noncontradicției suprimă Ființa lucrurilor. Respingerea celor care contestă principiul terțiului exclus. Comportamentul celor care resping principiul noncontradicției arată că ei, în fapt, nu-l resping. Legătura dintre teoria lui Protagoras și cei ce resping principiul noncontradicției. Filozofia naturii și originile relativismului. Respingerea teoriilor naturiste care ajung să conteste principiul noncontradicției. Acești filozofi nu iau în calcul realitățile eterne. Respingerea celor care cred că relația și senzația sunt singurele realități. Din nou, se afirmă principiul terțiului exclus. Respingerea teoriei lui Heraclit, care susține că toate afirmațiile sunt adevărate, și a teoriei lui Anaxagoras, care susține că toate teoriile sunt false. Nu spun adevărul nici cei ce afirmă că toate lucrurile sunt în mișcare și nici cei ce afirmă că toate sunt în repaus. Nu-i adevărat nici că nimic nu se mișcă sau e în repaus tot timpul. Există un Mișcător imobil.

Capitolul 1

Există o știință care examinează *ceea-ce-este ca fiind* <τὸ ὄν ᾗ ὄν>, cât și tot ceea ce aparține de acesta *în mod intrinsec.* Ea nu este identică cu nici una dintre științele zise particulare. Căci nici una dintre aceste științe nu privește *ceea-ce-este ca fiind*, în universalitatea sa, ci, decupând o parte a acestuia, examinează doar *contextele sale* <τὸ συμβεβηκός>, așa cum procedează științele matematice[1].

Dat fiind însă că noi căutăm *principiile, rațiunile supreme*, e limpede că, în mod necesar, ele vor fi rațiunile unei *naturi intrinseci.* Or, dacă chiar și /filozofii naturii/, care au căutat elementele lucrurilor, au căutat atare principii /supreme/, este necesar ca și elementele să aparțină de ceea-ce-este, înțeles nu ca fiind *într-un context*, ci /pur și simplu/ ca *fiind.* De aceea și noi trebuie să luăm în considerație *primele rațiuni a ceea-ce-este ca fiind*[2].

---

[1] Se vede bine că τὸ ὄν ᾗ ὄν aristotelic este altceva decât τὸ ὄντως ὄν platonic. El înseamnă realitatea din perspectivă universală, esențială și abstractă, și nu neapărat realitatea eternă, egală cu sine și nepieritoare. Pentru Aristotel totul *este*, în sens propriu, chiar dacă cu semnificații diferite. Științele particulare nu examinează însă *ceea-ce-este ca atare*, ci doar contextele acestuia, ce reprezintă tot atâtea particularizări. Spre pildă, proprietățile numărului — mărimea, paritatea, imparitatea, divizibilitatea etc. — reprezintă *contextul* <τὸ συμβεβηκός> în care se manifestă o ființare parțială a Ființei ca număr — „țesută laolaltă" cu acele proprietăți. Sau mărimea, massa, greutatea, viteza etc. formează contextul în care se manifestă o altă ființare parțială — Ființa fizică.

[2] Principiile și rațiunile supreme trebuie să privească realitatea esențială și universală, și nu realități parțiale, contextuale sau facultative.

Capitolul 2

Ceea-ce-este trebuie conceput ca posedând multe sensuri, și totuși /aceste sensuri/ se raportează, toate, la *o unitate* și la o *unică natură;* nu este, deci, vorba aici despre utilizarea unui *simplu nume identic* <ὁμωνύμως> pentru realități fără legătură între ele[3]. De exemplu, conceptul de „sănătos", în întregul său, se raportează la ideea de „sănătate", dar, într-un caz — în sensul că „păstrează sănătatea", într-alt caz — în sensul că „o produce", în altul — în sensul că „este un semn de sănătate", în altul — în sensul că „e capabil să o primească"[4]. Și conceptul de „me-
1003 b dical" se raportează la „arta medicală" /cu diferite sensuri/: într-un caz, „medical" se zice pentru motivul că cineva deține arta medicală, într-altul — fiindcă are o natură potrivită cu arta medicală, într-altul — pentru că se referă la o lucrare a artei medicale. În același fel cu acestea vom concepe și alte denumiri.

Filozofii naturii au cercetat și ei principiile supreme, pe care însă le-au identificat cu anumite elemente naturale. Aristotel caută principiile și rațiunile supreme ale existenței ca atare, și nu ale existențelor contextuale, sau care reprezintă proprietăți ale altor subiecte. Dar ceea ce au făcut filozofii anteriori legitimează demersul ontologic al lui Aristotel.

[3] Expresia cea mai clară a asocierii dintre multiplicitatea semantică și unitatea ontologică. Aristotel adoptă o poziție medie: diferitele semnificații nu sunt nici „omonime", adică să aibă același nume folosit pentru lucruri complet diferite, dar nici nu au același sens având un unic și același conținut. Ele nu au aceeași „natură", ci doar se raportează la aceeași natură. Scolasticii au vorbit aici despre analogie; dar noi am putea mai bine vorbi despre înrudire, în sensul lui Wittgenstein. Totuși (spre deosebire de Wittgenstein) există mereu un punct central de referință al semnificațiilor și o ierarhie între sensuri.

[4] Aristotel observă că „sănătos" nu are același sens în expresii de tipul: Petru este sănătos, plimbarea este sănătoasă și el are un aer sănătos. Concluzia imediată este că nu poate exista un „sănătos" în sine, în sens platonician, deoarece „sănătos" nu se referă la o specie (Formă) de existențe. Sensurile lui „sănătos" se raportează toate la „sănătate", dar în chip divers.

Astfel şi *ceea-ce-este* trebuie conceput în multe sensuri, însă întregul /sensurilor/ *se raportează la un singur principiu*: despre unele realităţi spunem că „sunt“ fiindcă sunt Fiinţe, despre altele — fiindcă sunt proprietăţi <πάθη> ale Fiinţei, despre altele, fiindcă definesc un drum către Fiinţă, ori sunt nimiciri, sau privare, sau calităţi, sau elemente productive, sau generative ale Fiinţei, sau ale celor ce se raportează la Fiinţă, sau sunt negaţiile vreunei însuşiri dintre acestea, ori negaţii ale Fiinţei. De aceea afirmăm că şi ceea-ce-nu-este *este* ceea-ce-nu-este.

Aşadar, după cum există o singură ştiinţă a tuturor celor asociate cu „sănătatea“, la fel se petrec lucrurile şi în restul situaţiilor. Căci este propriu unei singure ştiinţe să examineze nu numai acele lucruri concepute ca *formând /efectiv/ o unitate*, <καθ' ἓν λεγόμενα>, ci şi pe acelea concepute ca *raportându-se la o unică natură* <πρὸς μίαν φύσιν>. Căci şi acestea, *într-un anumit fel*, sunt concepute ca formând o unitate[5]. Se vede, prin urmare, că este propriu unei singure ştiinţe să examineze pe cele-ce-sunt ca *fiind*. Într-adevăr, pretutindeni ştiinţa, în sensul principal <κυρίως>, are drept obiect *primul element /ierarhic/*, apoi elementele care depind de acesta şi datorită căruia ele sunt concepute. Iar dacă acest *prim element este Fiinţa*, filozoful ar trebui să stăpânească principiile, raţiunile Fiinţelor[6].

O singură senzaţie şi o singură ştiinţă au ca obiect un întreg gen luat ca o unitate: de exemplu, gramatica, fiind o singură

---

[5] E diferenţa dintre ceea ce s-a numit, nu foarte nimerit, unitatea generică şi unitatea analogică. Raportarea la o unică natură nu presupune o unică natură din partea celor ce se raportează la ea, aşadar un unic gen, presupune însă preeminenţa unuia dintre sensuri (din care nu se pot deduce celelalte sensuri).

[6] Într-un concept plurivoc, cum este ceea-ce-este, există întotdeauna, după Aristotel, un sens de bază, central, care, în cazul de faţă, este Fiinţa. Plurivocitatea lui Aristotel este centralizatoare. Încă o dată se vede cum Aristotel se plasează la mijloc între univocitatea de tip platonic sau parmenidian (Fiinţa are un singur sens) şi plurivocitatea echivocă de tip sofistic sau postmodern (toate sensurile sunt echivalente). Vezi şi aporiile 1, 3, 4 de la Cartea Beta.

știință, cercetează toate sunetele /limbii/. De aceea, este propriu și *unei singure științe* să cerceteze câte sunt speciile *celui-ce-este ca fiind* după gen, cât și speciile speciilor.

Iar ceea-ce-este și unu sunt identici și au aceeași natură prin faptul că își urmează unul altuia precum principiul și rațiunea de a fi[7], dar nu sunt exprimate printr-un singur concept (n-ar fi nici o problemă dacă i-am trata în mod analog, dar /tratamentul distinct/ conferă un avantaj). Într-adevăr, e la fel a spune „/cutare e/ *un* om" și „/cutare e/ om" și, pe de altă parte, e același lucru a spune „/cutare/ *e* om" și „/cutare/ — om". Și nu se semnalează ceva diferit în expresiile „/cutare/ — un om" și „/cutare/ este un om", iarăși dublând /cuvintele/.[8] E clar că cele două /„este" și „unu"/ nu se separă nici la apariție, nici la dispariție. Asemănător stau lucrurile și în privința lui unu, încât e limpede că adaosul în aceste expresii /a lui „un" sau a lui „este"/ nu indică decât același sens, iar „unu" nu semnifică nimic diferit în raport cu „ceea-ce-este".

Apoi Ființa fiecărui lucru este *una* într-un mod deloc contextual, ci absolut; la fel se întâmplă — /este unul/ — și *ceea ce un lucru este*[9].

Rezultă de aici că aspectele lui *unu* sunt tot atâtea câte sunt și *cele ale lui ceea-ce-este*[10]. Și aparține aceleiași științe să examineze, după gen, *ce anume este* fiecare dintre acestea <περὶ ὧν τὸ τί ἐστί>[11], de exemplu, să cerceteze în legătură cu *același,*

---

[7] Cum s-a văzut, pentru Aristotel principiu și rațiune de a fi sunt cuvinte sinonime. La fel și unu și ceea-ce-este.

[8] În greacă, copula e facultativă. De asemenea, substantivul nearticulat poate fi tradus în alte limbi ca un substantiv însoțit de articolul nehotărât: ἄνθρωπος înseamnă deci, deopotrivă, „om", „un om", „e om" și „e un om".

[9] Identitatea stabilită de Aristotel dintre *unu* și *ceea-ce-este* nu este decât o formulare a principiului identității: orice lucru este identic cu sine (unul și același). Definiția lucrului îi indică deopotrivă Ființa și unitatea.

[10] După cum se vede, aici Aristotel pare să privească pe unu și pe ceea-ce-este drept gen ce conține specii, ceea ce contestase că e posibil în Cartea Beta.

[11] Adică să caute definițiile.

cu asemănătorul și cu restul celor analoage. Căci aproape toate *contrariile* se pot reduce la acest principiu, după cum am arătat în lucrarea *Selecțiunea despre contrarii*[12]. 1004 a

Și există tot atâtea părți ale filozofiei câte sunt Ființele[13], astfel încât este necesar să existe printre ele o *filozofie primă* și o *filozofie secundă*. Căci ceea-ce-este [și unul] cuprinde în mod direct <εὐθύς> genuri[14]. De aceea, și științele urmează /diviziunii/ acestor genuri. Filozoful seamănă, astfel, cu cel numit matematician: într-adevăr, și matematicile cuprind părți, și există /printre ele/ o matematică primă, o matematică secundă și apoi altele care urmează în continuare.

Acum, revine unei singure științe să cerceteze opusele, <τἀντικείμενα>, iar lui *unu* i se opune *mulțimea* — de asemenea, aparține aceleiași științe să examineze negația și privațiunea, deoarece în ambele feluri este cercetat *unul*, fie supus negației, fie privațiunii. (În mod absolut, afirmăm sau că acela /unu/ nu are existență, sau că el nu aparține unui gen; asta, când [lui unu i se adaugă o notă diferențiatoare <διαφορά> la ceea ce este în negație][15]; așadar, negația /lui unu/ este o absență /pur și simplu/, dar în privațiune mai apare și o natură-substrat,

---

[12] Este vorba despre o operă pierdută a lui Aristotel, menționată de Diogenes Laertios în Catalogul operelor lui Aristotel sub numele de *Despre contrarii* <Περὶ ἐναντίων>.

[13] Uneori, se traduce prin „în mod natural" (v. Lidell-Scott, *Greek-English Dictionary*, s.v.); Reale – „originalmente"; Ross – „immediately". Cred că Aristotel vrea să spună că *ceea-ce-este* nu este un gen suprem, divizibil în genuri subordonate, cărora le-ar furniza un substrat, așa cum se întâmplă cu genul și speciile sale. *Ceea-ce-este* există în mai multe genuri *direct*, fără mijlocirea unor diferențe aplicate unui substrat comun.

[14] Probabil mai degrabă genurile de Ființe. Filozofia primă s-ar ocupa cu realitățile (Ființele) inteligibile sau transcendente. Într-un anume asens, aceasta este Metafizica. Într-altul, Metafizica se ocupă cu ceea-ce-este ca fiind. Filozofia secundă este Fizica. Vezi Cartea Epsilon.

[15] Text corupt și incert.

căreia îi este atribuită privațiunea. [Iar lui unu i se opune mulțimea.][16])

Rezultă de aici că și opusele celor menționate, respectiv *altul, neasemănătorul, inegalul,* și câte altele se spun fie în relație cu acestea <κατὰ ταῦτα>, fie în relație cu mulțimea și cu unul formează obiectul cunoașterii *științei amintite*. Dintre aceste /atribute/ face parte și *contrarietatea*, de vreme ce contrarietatea este o *diferență,* iar diferența — *alteritate*. Astfel încât, deoarece *unul trebuie conceput în multe sensuri*, și acești termeni vor trebui să fie concepuți în multe sensuri; totuși, aparține unei singure științe să le cunoască pe toate acestea. Căci cunoașterea lor nu aparține unei alte științe, /chiar/ în cazul când /termenii/ au multe sensuri, ci /ar aparține unei alte științe doar/ dacă ele nici nu se reduc la unul /singur/, nici nu se raportează la unul /singur/[17].

În fapt, de vreme *ce toate se raportează la* primul */în cadrul genului lor/,* de exemplu, toate câte sunt numite „unu" /se raportează/ la *primul unu* <τὸ πρῶτον ἕν>[18], la fel trebuie vorbit

[16] În primul caz este vorba despre negație: „nu sunt centauri". În celălalt, avem de-a face cu o privațiune: „centaurii nu sunt animale". Specia „centauri", luată ca o unitate, nu este cuprinsă în genul „animal", ce reprezintă un substrat privat de specia „centaur". Privațiunea are ceea ce Aristotel numește „notă diferențiatoare" față de negația simplă. Sau, în cadrul genului (a substratului) corp, boala este o privațiune a formei care este sănătatea. V. Cartea Lambda, cap. 4.

[17] De vreme ce ceea-ce-este și unu sunt termeni echivalenți, iar ceea-ce-este are multe sensuri, și unu va avea multe sensuri. Totuși, ca și în cazul lui ceea-ce este ele sunt asociate și dependente de o semnificație principală și ierarhic superioară, ceea ce permite unitatea științei care le studiază.

[18] Se vede dependența lui Aristotel de Platon: lumea sa rămâne o lume organizată ierarhic. Diferența esențială este că ea nu mai este o lume discontinuă, cu realități sensibile ce nu au parte de Ființă în mod efectiv. Toate lucrurile au parte de Ființă și de Unu, doar că în unele cazuri într-un sens derivat, secund, dar nu mai puțin real. De asemenea, e de notat faptul că restul categoriilor *se raportează* la categoria primară a Ființei, dar nu se reduc la ea, deoarece nu pot fi deduse din ea.

și în legătură cu același, cu altul și cu contrariile. Rezultă că, după ce se va fi distins în câte sensuri trebuie conceput fiecare termen, trebuie explicat în raport cu *primul* din cadrul fiecărei categorii în ce fel trebuie conceput în raport cu el /sensul respectiv/[19]. Căci unele aspecte se vor concepe /în raport cu el/ prin faptul că îl posedă, altele prin faptul că îl produc, altele potrivit cu alte maniere asemănătoare.

Este limpede, așadar, [ceea ce s-a afirmat și în Cartea Beta despre aporii] că aparține unei singure științe să dea seamă despre acestea /identicul, diferitul, contrariul etc./ și despre Ființă. (Era tocmai una dintre aporii această problemă.) Și *este*
propriu filozofului să le poată cerceta pe toate. Căci, dacă nu 1004 b
filozoful va fi omul acela, cine altul va cerceta dacă „Socrate" și „Socrate așezat" înseamnă același lucru, sau dacă există un singur contrariu pentru un contrariu, sau ce este contrariul și în câte sensuri trebuie conceput? La fel trebuie vorbit și despre toate cele de acest tip.

Într-adevăr, deoarece acestea toate /identicul, asemănătorul, diferitul, contrariul etc./ sunt *proprietăți intrinseci* <καθ' αὑτὰ πάθη> ale *unului ca unu* și a lui *ceea-ce-este ca fiind*, și nu /ale unului și a ceea-ce-este/ luate ca numere, sau ca linii, sau ca foc, este vădit că revine acelei științe /filozofia primă/ să cunoască atât *ce sunt* ele, cât și *contextele asociate lor* <τὰ συμβεβηκότα αὐτοῖς>[20].

Și nu greșesc cei care le cercetează prin aceea că nu ar reflecta în mod filozofic, ci /greșesc deoarece nu observă/ că *prioritatea o are Ființa*, despre care însă ei nu au nici o idee. Într-adevăr, după cum există *caracteristici proprii* <ἴδια πάθη> *numărului*

---

[19] Vezi Cartea Delta.

[20] Cu alte cuvinte, identicul, diferitul etc. sunt facultăți globale și esențiale, ce trebuie privite în toată generalitatea și abstracția lor, și nu raportate sau asociate unui domeniu particular — matematica, geometria, fizica etc. Filozoful va cerceta mai întâi Ființa (*ce-este*-le) tuturor lucrurilor și apoi *contextele* asociate ale acesteia: celelalte categorii, cât și Ființa în actualizare și în virtualitate, care produc proprietățile Ființei — egalul, identicul, diferitul etc.

ca număr, de pildă imparul și parul, proporția și egalitatea, excesul și lipsa, și aceste caracteristici aparțin numerelor atât luate în mod intrinsec, cât și în raportul lor unele cu celelalte (de asemenea, există alte caracteristici proprii solidului, fie el imobil, fie mobil, fie fără greutate, dar și ale celui cu greutate), la fel există și anumite caracteristici proprii pentru *ceea-ce-este ca fiind*. Or, stă în sarcina filozofului să cerceteze adevărul privitor la aceste caracteristici.

Văd un indiciu /pentru existența respectivei științe/ și în faptul că *dialecticienii și sofiștii îmbracă aceeași înfățișare cu filozoful*. Căci sofistica este doar o înțelepciune aparentă, iar dialecticienii discută despre toate, dar /chestiunea lui/ *ceea-ce-este* rămâne comună tuturor. Iar faptul că ei discută despre ceea-ce-este arată că problema acestuia este caracteristică filozofiei. Căci, de fapt, sofistica și dialectica se îndreaptă spre același gen /de probleme/ cu cel avut în vedere de filozofie. Numai că filozofia diferă de dialectică *prin tipul resurselor* de care dispune <τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως>, iar de sofistică — *prin opțiunea de viață* propusă <τοῦ βίου τῇ προαιρήσει>. Or, dialectica mai mult încearcă să afle <πειραστική> chestiunile pe care filozofia le cunoaște /cu adevărat/ <γνωριστική>. Cât despre sofistică, ea este o aparență /de cunoaștere/, fără să fie /cunoaștere/ în fapt[21].

În plus, una dintre seriile de contrarii este reprezentată de *privațiune*. Iar toate cele sunt reductibile la *ceea-ce-este* și la *ceea-ce-nu-este*, cât și la *unu* și la *mulțime*; de pildă: starea aparține lui unu, mișcarea mulțimii. Dar aproape toată lumea admite că *cele-ce-sunt* și *Ființa* constau din contrarii; toți, așadar, consideră principiile ca fiind contrarii. Unii invocă /drept principii contrarii/ imparul și parul, alții caldul și recele, alții limita

[21] Aristotel utilizează o diviziune ternară, și nu binară, ca Platon, pentru a diviza structura disciplinelor „filozofice": 1) sofistica e doar o aparență de știință; 2) dialectica (desigur, în varianta dialogurilor socratico-platoniciene) conduce la încercări nedesăvârșite, dar numai filozofia, așa cum o concepe Aristotel (ca știință „analitică"), obține rezultate efective.

și nelimitatul, alții Prietenia și Ura.[22] Și toate lucrurile par reductibile la unu și la mulțime. (Să fie considerată drept deja realizată de noi operația acestei reducții.)

Iar principiile, și în special acelea /știute/ din partea celorlalți 1005 a
/filozofi/, se distribuie în contrarii precum în genuri.

Este și de aici, prin urmare, limpede că ține de o singură știință să examineze *ceea-ce-este ca fiind*. Căci toate cele sunt fie contrarii, fie provin din contrarii, iar principiile contrariilor sunt *unu* și *mulțimea*. Or, acestea /două/ formează obiectul de studiu al unei singure științe, fie că se pot concepe ca formând /câte/ o unitate, fie că nu, /ci doar se raportează la o unitate/, după cum este probabil și adevărat. Dar chiar și dacă *unu* trebuie conceput ca posedând *multe sensuri*, toate acestea vor trebui să fie concepute *în raport cu primul* /dintre ele/, și la fel se petrec lucrurile și cu contrariile.

Iar aceasta este valabil chiar dacă *ceea-ce-este* și *unu* nu sunt universale și identice pentru toate lucrurile, sau sunt ceva separat /de lucruri/[23], după cum probabil că nu sunt, ci *unele lucruri se raportează la unu, altele vin în succesiunea lui unu* <τῷ ἐφεξῆς>.[24] Din acest motiv nu e treaba geometrului să studieze ce este contrariul, sau perfectul, sau unul, sau ceea-ce-este, sau identicul, sau diferitul, decât doar luându-le ca ipoteze[25].

Că, prin urmare, stă în sarcina *unei singure științe* a examina *ceea-ce-este ca fiind* și pe cele ce aparțin de el *ca fiind* e limpede; și este limpede și că aceeași știință cercetează nu numai Ființele, ci și ceea ce aparține acestora — mă refer și la cele spuse mai înainte, dar și la anterior și la posterior, și la gen și specie, la întreg și parte și la toate cele asemenea.

---

[22] Referirile sunt la pitagoricieni, apoi la Parmenide (acolo unde el se referă la domeniul „opiniei"), apoi la Platon în *Philebos*, și doctrinele nescrise, în fine, la Empedocle.

[23] Teoria platoniciană a „separării".

[24] Pluralitatea se raportează la unu, ca o negare a acestuia; doiul, treiul etc. se află în continuarea unului, deoarece numerele formează o serie care începe cu unu.

[25] Vezi aceeași teorie și în *Republica* lui Platon (Cartea VII), unde sunt distinse științele particulare de filozofie.

Capitolul 3

Trebuie cercetat însă dacă ține de o singură știință sau de o știință diferită să studieze atât așa-zisele *axiome ale matematicilor*, cât și *Ființele*[26].

Or, este vădit că studiul /tuturor/ acestora ține de o singură știință, și anume de cea a filozofului. Căci /axiomele/ aparțin tuturor lucrurilor, și nu doar vreunui gen /de lucruri/ separat, privit aparte față de celelalte. Și toată lumea se servește de axiome, deoarece ele aparțin de *ceea-ce-este ca fiind*, având însă, fiecare /axiomă/, o existență încadrată în gen[27]. Matematicienii se folosesc de axiome în măsura în care le este suficient, adică în măsura extinderii genului unde ei fac demonstrații.

Încât, de vreme ce e clar că axiomele aparțin tuturor celor ce sunt considerate *ca fiind* (acesta este, în fapt, elementul comun tuturor), cercetarea /noastră/ este proprie celui care are înțelegerea atât a *ceea-ce-este ca fiind*, cât și a axiomelor.

Iată de ce nici unul dintre cei care fac cercetări particulare — fie el geometru, fie el aritmetician — nu se apucă să se pronunțe în legătură cu axiomele, dacă sunt adevărate sau nu, ci numai câțiva filozofi ai naturii /au încercat/, și e de înțeles de ce au făcut-o: într-adevăr, ei singuri se gândeau că cercetează întregul naturii și ceea-ce-este. Dar, *de vreme ce există un cercetător mai presus de filozoful naturii* <τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω> (natura este, la urma-urmelor, /doar/ un gen a ceea-ce-este), anume *cercetătorul universalului*, și care examinează *Ființa primă*, ar exista și o cercetare a acestor realități.[28] Și

[26] Vezi Cartea Beta, aporia 2.

[27] ἕκαστόν δὲ τὸ γένος ὄν. Membru de frază având un înțeles echivoc și tradus, de aceea, în fel și chip. Reale: „e ogni genere di realtà è essere". Barthélemy Saint-Hilaire: „bien que l'objet de chacune (science) soit toujours l'Être considéré sous un certain point de vue". Bezdechi: „iar genul este, fiecare în parte, de domeniul Ființei".

[28] Se vede clar că, pentru Aristotel, știința universalului și știința Ființei prime – deci ontologia și teologia – coincid, deoarece cel care se ocupă cu primul element ierarhic al unei serii se ocupă și cu ceea ce este esențial pentru întreaga serie.

cercetarea naturii (fizica) reprezintă, prin urmare, o înțelep- 1005 b
ciune, dar nu ea este *prima înțelepciune* <ἡ πρώτη σοφία>.

Iar, pe de altă parte, ceea ce susțin unii dintre cei care vorbesc despre adevăr, anume în ce fel trebuie făcute demonstrațiile, ei o spun din cauza ignorării *metodei analitice* <δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν>[29]. Căci trebuie venit cu o instruire prealabilă asupra acestor chestiuni, și nu să se cerceteze recurgându-se la o învățătură după ureche[30].

Se vede limpede, prin urmare, că stă în sarcina filozofului și a celui ce examinează întreaga Ființă *în felul ființării ei* să cerceteze și principiile silogismelor. Revine într-adevăr celui care are cea mai bună cunoaștere asupra fiecărui gen să se pronunțe cu privire la principiile cele mai sigure ale lucrului respectiv, încât și cel care are cunoașterea *celor-ce-sunt ca fiind* va vorbi despre principiile cele mai sigure dintre toate. Iar acest om este tocmai filozoful.

Or, cel mai sigur principiu dintre toate este acela despre care e cu neputință să te înșeli. Atunci, este necesar ca un atare principiu să fie *cel mai cunoscut* (toți se înșală, într-adevăr, asupra lucrurilor pe care nu le cunosc), cât și *non-postulat* <ἀνυπόθετον>.[31] Căci /principiul/ pe care cu necesitate îl posedă cel care vrea să înțeleagă orice dintre cele-ce sunt, acela nu este un postulat. Dar ceea ce este necesar de cunoscut pentru omul care cunoaște orice, acel principiu cu necesitate este și prezent la acesta /în prealabil/. Că, așadar, acest principiu /demonstrativ/ este cel mai sigur dintre toate e clar.

---

[29] Pasajul poate fi înțeles și într-un mod mai larg sau mai restrâns (vezi Reale, *Metafisica* II, p. 143, nota 6), în funcție de interpretarea acestei sintagme δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν: ignorarea metodei analitice (adică a logicii), așa cum am tradus eu, sau „necunoașterea Analiticelor" – tratatul de logică al lui Aristotel.

[30] Participiul pune probleme de interpretare: el poate avea sensul de „elevi" (audienți), și atunci sensul frazei ar fi „să nu se cerceteze în situația de elev" (fără o instrucție prealabilă); sau sensul mai general, de „cunoaștere dobândită din auzite", adică imprecisă.

[31] Cred că cele două condiții se pot reuni în ceea ce noi, în general, numim „evident prin sine însuși". Pentru ἀνυπόθετον la Platon, vezi *Republica*, 511b.

Care însă este acest principiu, să spunem după aceasta: anume, *este imposibil ca ceva, concomitent, să aparțină și să nu aparțină aceluiași lucru și relativ la același aspect* (și câte alte determinări am putea adăuga, să rămână adăugate în vederea /evitării/ dificultăților logice). Acesta este cel mai sigur dintre toate principiile.

Într-adevăr, el are caracteristica enunțată mai sus. Căci este imposibil pentru oricine să gândească *că același lucru este și nu este, după cum unii cred că ar fi afirmat Heraclit.* Într-adevăr, nu este necesar ca cineva să și gândească ceea ce spune. Iar dacă nu este cu putință ca aceluiași subiect să-i aparțină concomitent contrariile (să fie făcute precizările suplimentare față de această premisă[32]), iar /pe de altă parte/ dacă opinia contradictorie unei opinii este contrară /acesteia/, e limpede că este imposibil ca același om să gândească concomitent că același lucru este și nu este. Într-adevăr, cel care e în eroare asupra acestei chestiuni ar avea în același moment opinii contrare[33].

De aceea, toți cei care procedează prin demonstrații ajung la această idee situată la urmă. Căci, prin natură, /principiul noncontradicției/ este și principiul tuturor celorlalte axiome.

Capitolul 4

Există unii filozofi care, după cum am spus, susțin și *că este posibil ca același lucru să fie și să nu fie, și că se poate gândi*
1006 a *într-astfel.* Se servesc de acest argument și mulți filozofi ai

---

[32] De exemplu: contrariile să fie contradictorii ca „alb" și „non-alb", și nu doar opuse, ca „alb" și „negru"; însă ele să fie privite și sub același raport sau din același punct de vedere.

[33] Aristotel expune mai întâi principiul noncontradicției sub formă obiectivă, ontologică: este imposibil ca ceva să posede concomitent atribute contrare (de fapt, contradictorii). Apoi trece la forma subiectivă, epistemologică a acestuia: de vreme ce există și opinii contrare una față de alta, iar opiniile aparțin intelectului ca subiect, rezultă că este imposibil pentru același intelect să conceapă în același timp opinii contrare despre același lucru.

naturii. Noi însă am admis acum că este cu neputință ca ceva, concomitent, să fie și să nu fie și, de aceea, am arătat că acesta este cel mai sigur dintre toate principiile.

Alții însă, din pricina ignoranței, socotesc că pot demonstra și acest principiu.[34] Într-adevăr, este o dovadă de ignoranță să nu cunoști pentru care lucruri trebuie căutată o demonstrație, și pentru care lucruri — nu. În general, *nu poate să existe o demonstrație pentru toate* (s-ar merge la nesfârșit /cu demonstrațiile/, încât nici așa nu ar exista demonstrație /pentru toate/)[35]. Or, dacă nu trebuie căutată o demonstrație pentru unele lucruri, acei oameni nu ar ști să spună pe care principiu l-ar vedea mai degrabă ca fiind indemonstrabil.

Se poate însă demonstra că este imposibil /să nu se accepte principiul noncontradicției/[36], și anume, *prin metoda respingerii* <ἐλεγκτικῶς>, *cu condiția ca cel care îl pune la îndoială să spună ceva cu sens*[37]. Iar dacă nu spune, ar fi ridicol faptul de a purta o discuție rațională cu cel care nu se exprimă rațional despre nimic, în măsura în care el nu se exprimă astfel. Un astfel de om, în calitatea respectivă, ar semăna cu o legumă!

Afirm că diferența dintre *demonstrația prin respingere* și *demonstrația /pozitivă/* /în cazul încercării de a demonstra principiul noncontradicției/ constă în faptul că cel ce vrea să-l demonstreze propriu-zis *pretinde să demonstreze chiar punctul de plecare* <αἰτεῖσθαι τό ἐν ἀρχῇ>, în timp ce, în cazul când oponentul său s-ar face responsabil de așa ceva, ar fi vorba

[34] Referirea este la Antisthenes, filozoful socratic, întemeietorul școlii cinice.

[35] Dacă nu există principii indemonstrabile, se merge cu demonstrația la infinit. Dar nici atunci nu se va putea demonstra totul, deoarece infinitul actualizat nu poate fi parcurs efectiv.

[36] Nu se poate demonstra principiul noncontradicției, fiindcă orice demonstrație a sa l-ar presupune; dar se poate demonstra că cel ce nu-l acceptă se pune într-o poziție absurdă, cu condiția să vrea să vorbească cu sens.

[37] Am spune astăzi că o vorbire cu sens, comunicativă implică noncontradicția.

despre *respingerea* /acestuia/, și nu despre o demonstrație /a poziției proprii/[38]. Principiul tuturor demonstrațiilor /respingeri/ de acest tip nu este faptul de a afirma că ceva *este* sau *nu este* (această premisă ar fi cu ușurință socotită o demonstrație a punctului de plecare), ci *faptul de a semnifica ceva* <σημαίνειν τι> *și pentru sine, și pentru altul.* Căci e necesar să se semnifice ceva, dacă s-ar vorbi cu sens.

Iar dacă nu s-ar întâmpla așa ceva, respectivul ins nu ar avea un *discurs rațional* <λόγος> nici față de el însuși, nici față de un alt om. Iar dacă el va concede /că are un discurs rațional/, vom avea o demonstrație, căci deja va exista ceva definit.[39] Dar cel vinovat pentru /demonstrarea premisei/ nu este, /acum/, cel care face demonstrația, ci cel care se ține tare pe poziția /de contestare a principiului noncontradicției/ <ὑπομένων>. *Căci el întărește argumentul /în favoarea principiului noncontradicției/ prin însuși faptul că vrea să-l suprime* <ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον>. În plus, cel care a admis /că vorbește cu sens/ a admis că există ceva adevărat chiar și fără demonstrație, [încât nu ar fi posibil ca totul să fie și să nu fie astfel].

1) Mai întâi, prin urmare, e vădit că măcar acest lucru este adevărat, anume faptul că expresia „a fi“ sau „a nu fi“ semnifică ceva precis, încât nu s-ar putea ca totul să fie și să nu fie astfel[40].

---

[38] αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ sau *petitio principii.* Aristotel arată că nu se poate demonstra propriu-zis principiul noncontradicției, fiindcă orice demonstrație se bazează pe el și, așadar, ar însemna să presupui acceptat ceea ce vrei să demonstrezi. Totuși este posibilă o respingere, *refutatio*, ἔλεγχος, a opiniei ce contestă principiul noncontradicției, silindu-l pe omul respectiv să comită *petitio principii.* Într-adevăr, orice comunicare cu sens presupune — cum arată Aristotel — acest principiu, ceea ce face deci ca el să nu poată fi contestat cu adevărat. Astfel încât adversarul va avea de ales între „a semăna cu o legumă“ și a încerca să respingă principiul noncontradicției, întărindu-l totuși prin faptul că îl utilizează neîncetat în decursul presupusei demonstrații.

[39] Faptul demonstrației însuși.

[40] Orice afirmație cu sens presupune sau o afirmație, sau o negație, ce nu se pot confunda, fiind declarate concomitent și fiind relative la același lucru.

2) Apoi: dacă cuvântul „om" semnifică un lucru, să fie acest lucru „animal biped". Afirm că „semnifică un lucru" înseamnă aceasta: dacă „om" înseamnă „animal biped", oricând un subiect ar fi „om", expresia „animal biped" va defini *ceea ce e omul*[41]. (Nu va fi nici o diferență nici dacă cineva ar susține că /„om"/ are mai multe semnificații, cu condiția să fie determinate /ca număr/; căci s-ar putea așeza pentru fiecare sens 1006 b
/definitor/ <λόγος> un alt nume.

De exemplu: dacă s-ar nega că „om" are o singură semnificație, ci s-ar pretinde că are multe și că pentru una dintre ele există un sens /definitor/ <λόγος>, anume cel de „animal biped", fie atunci celelalte sensuri mai multe dar, totuși, determinate ca număr; ei bine, s-ar putea stabili câte un nume corespunzător pentru fiecare sens. Iar dacă s-ar nega aceasta, susținându-se că semnificațiile termenului „om" sunt nelimitate, este limpede că nu ar mai exista sens <λόγος>: căci *a nu avea o semnificație /determinată/ înseamnă a nu avea nici o semnificație*[42]. Însă, dacă cuvintele nu au semnificație, se suprimă comunicarea oamenilor între ei și, de fapt, chiar și aceea cu sine însuși. *Căci nu poate gândi nimic cine nu gândește ceva determinat.* Iar dacă poate gândi, el ar așeza un singur nume lucrului /gândit/.)

Așadar, după cum s-a spus la început, *să aibă semnificație numele, și anume, să aibă una singură.* Nu este atunci cu putință ca *ceea ce omul este* să semnifice orice *omul nu este*,

---

[41] τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι tradusă și prin „esența omului". Dacă A e om, înseamnă că, *ipso facto*, el e animal biped.

[42] Dacă semnificațiile unui cuvânt sunt nelimitate, ele nu ar putea fi parcurse toate și numite; atunci un număr nelimitat de semnificații ar rămâne fără nume, și deci fără sens de ansamblu (vezi *infra*) întreg discursul este esențialist și a fost combătut de Wittgenstein prin teoria sensului dat de utilizare. Totuși, ceva important din argumentul lui Aristotel stă în picioare: nu poate exista discurs rațional, sens, dacă semnificațiile diferite ale cuvântului, oricâte ar fi, nu sunt distinse, delimitate și specificate prin diferite mijloace, fie și printr-o utilizare specială.

dacă „om“ are semnificație nu *ca predicat al unui singur lucru*, ci ca desemnând un singur lucru. (Căci nu aceasta socotim „a semnifica un lucru“, faptul de a semnifica ca predicat al unui singur lucru, deoarece, în acest caz, și „muzical“, și „alb“, și „om“ ar avea o unică semnificație, încât toate cele ar fi una, având doar nume diferite pentru același sens <συνώνυμα>.)[43]

Și nu se va putea ca același subiect să fie și să nu fie /om/, decât dacă am acorda același nume unor realități diferite <ἀλλ' ἢ καθ' ὁμωνυμίαν>, așa cum ar fi dacă ceea ce noi am numi „om“, alții ar numi „non-om“. Or, dificultatea nu este dacă același lucru poate să fie și să nu fie „om“ sub aspect nominal, ci dacă aceasta este cu putință sub aspect real.

Iar dacă „om“ și „non-om“ nu au semnificații diferite, e clar că nu vor avea semnificații diferite nici *ceea ce omul este* față de *ceea ce non-omul este*, de unde rezultă că *ceea ce este omul* înseamnă totuna cu *ceea ce este non-omul*. Căci ele vor fi totuna. Într-adevăr, asta înseamnă „a fi totuna“ — a fi precum „haină“ și „veșmânt“, dacă sensul este unul singur.

Iar dacă vor fi totuna, *ceea ce este omul* și *ceea ce este non-omul* vor avea o singură semnificație; numai că s-a arătat că acestea au sensuri diferite. Prin urmare, dacă este adevărat a spune că un subiect este om, devine necesar ca acel subiect să fie „un animal biped“ (acesta era senul cuvântului „om“). Iar dacă asta este necesar, nu este posibil ca același subiect să nu fie [cândva] „animal biped“. (Căci aceasta semnifică „a fi necesar“, anume imposibilitatea de a nu fi.) Așadar, nu este cu putință să se spună că este adevărat deopotrivă ca același subiect să fie om și să nu fie om.

1007 a Același argument e valabil și pentru „a nu fi om“. Căci *ceea ce omul este* și *ceea ce non-omul este* au semnificații diferite, dacă și „a fi alb“ și „a fi om“ au semnificații diferite. Într-adevăr, distanța contrariilor e mult mai mare, astfel încât și „a fi om“, și „a fi alb“ au semnificații diferite.

---

[43] Dacă Mozart este om, alb și muzical, nu se poate spune că „om“, „alb“ și „muzical“ au aceeași semnificație, deși sunt predicatele aceluiași subiect. Fiind atribuite unui singur subiect, până la urmă toate cele ar sfârși prin a fi identice.

Iar dacă se va afirma că „a fi alb“ /și „a fi om“/ au una și aceeași semnificație, vom ajunge iarăși la ceea ce s-a respins mai înainte, anume că toate vor fi una, și nu doar contrariile. Iar dacă așa ceva este cu neputință, se întâmplă ceea ce s-a mai spus, cu condiția ca /cel care contestă principiul noncontradicției/ să răspundă la întrebare[44].

Iar dacă, întrebând cineva *pur și simplu* /ce este asta/, celălalt, /răspunzând/, ar adăuga chiar și negațiile /lui „a fi om“/, el nu răspunde /de fapt/ la întrebare. Căci nimic nu se opune ca același subiect să fie și om, și alb, și nenumărate altele. Ci, întrebându-se dacă este adevărat că *asta* este om sau nu, trebuie dat un răspuns cu semnificație univocă și nu trebuie adăugat că *asta* este /și om/, și alb, și mare. Într-adevăr, este imposibil de parcurs proprietățile contextuale ale /unui lucru/, deoarece ele sunt nesfârșite. Atunci, fie /cel care obiectează/ le parcurge pe toate, fie pe nici una. În același fel deci, chiar dacă *asta* este om și nu este om de nenumărate ori[45], nu e permis a se răspunde suplimentar celui ce întreabă dacă asta este om faptul că /asta/ concomitent *este om* și *nu este om*. Aceasta, *fiindcă nu e permis a se adăuga drept răspuns și celelalte proprietăți contextuale,* câte sunt sau nu sunt[46]. Dacă, totuși, s-ar proceda astfel, nu mai există dezbatere[47].

---

[44] Adică dacă el răspunde la întrebarea „asta este om sau nu?“

[45] Socrate este om, dar el este și gras, chel, urât, filozof și nenumărate altele, care nu sunt om.

[46] ὅσά ἐστί ἢ μή ἐστί. Această ultimă propoziție a frazei a fost, de obicei, înțeleasă: „toate câte aparțin sau nu omului“ (Reale) sau „tot ceea ce omul este sau nu este“ (St. Hilaire). Printre atributele lui Socrate, unele (bătrân, urât) nu implică „omul“, altele (filozof) îl implică.

[47] La întrebarea „ce e asta?“ trebuie răspuns „asta e om“ sau „nu e om“, și nu se poate răspunde cu o listă de proprietăți ale „omului“, care sunt unele „om“, altele „non-om“ (de tip animal biped, chel, vesel etc., ceea ce, chipurile, ar infirma principiul noncontradicției). Fiindcă un lucru are o infinitate de proprietăți, iar a-l defini prin proprietăți ar presupune a le parcurge pe toate, ceea ce e imposibil. Totuși, după părerea mea, de aici nu rezultă concluzia „că nu mai există dezbatere“,

3) La modul general, *cei care contestă principiul noncontradicției suprimă Ființa și ceea-ce-e-în sine lucrul.* Căci este necesar ca ei să pretindă că toate cele ce sunt sunt contexte sau relații contextuale, și că nu există ceva ce omul, sau animalul *sunt în sine.*[48]

Într-adevăr, dacă va exista ceva ce omul este în sine, acesta nu va putea fi ceea ce non-omul este, sau ceea ce omul nu este (acestea sunt negațiile pentru /ceea ce omul este în mod în sine/). Numele, într-adevăr, avea o unică semnificație și aceasta era Ființa unui lucru. Or, a semnifica Ființa /unui lucru/ înseamnă că *ceea ce este lucrul în sine nu e nimic altceva /decât el însuși/.* Ei bine, dacă va fi posibil ca *ceea ce omul este* să ajungă *fie ceea ce non-omul este*, fie *ceea ce omul nu este,* atunci /lucrul respectiv/ va fi altul /decât el însuși/. De aici rezultă că e necesar ca filozofii respectivi să spună că nu există o rațiune sau definiție /stabilă/ pentru nimic, ci toate sunt contextuale[49].

Căci tocmai în felul acesta se distinge Ființa de proprietatea contextuală: *ține de context* ca omul să fie alb, fiindcă el este

---

ci doar că această dezbatere își pierde caracterul său pur rațional-esențialist. Într-adevăr, chiar dacă proprietățile unui lucru sunt infinite, se poate oferi o listă suficientă pentru a „sugera" despre ce e vorba.

[48] V. *Interpretare la* Metafizica. Este ceea ce pretindeau unii sofiști, precum Protagoras, și pretind și azi relativiștii, deconstrucționiștii, antifundaționiștii, anti-esențialiștii etc. Cf. acest pasaj din Richard Rorty, promotor al „pragmatismului" – formă contemporană de relativism global: „For us all objects are always already contextualized. They all came with contexts attached, just as Riemannian space comes with axioms attached. So there is no question of taking an object out of its old context and examining it, all by itself, to see what new context might suit it." („Inquiry as recontextualization", în Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth,* Cambridge University Press, 1991.)

[49] Dacă, spune Aristotel, se neagă principiul noncontradicției, cineva va putea fi deopotrivă „om" și „non-om". Lucrurile își vor pierde identitatea cu sine, adică ceea ce le face să fie ceea ce sunt, și nu altceva (acesta este sensul termenului de Ființă) și nu va mai exista distincția dintre trăsături esențiale sau intrinseci și trăsături neesențiale (extrinseci sau contextuale).

/uneori/ alb, dar el nu-i *ceea ce e alb* /în mod esențial/. Or, dacă toate ar fi gândite drept contextuale, nu va mai exista nimic de luat drept *subiect prim*, dacă e adevărat că, întotdeauna, *proprietatea contextuală, luată ca predicat, semnifică situarea în context dat* <τὴν κατηγορίαν> *a unui subiect oarecare.* Așadar, este necesar să se meargă la infinit /în seria contex- 1007 b
telor/, ceea ce este imposibil.

Căci nu se asociază /în această situație/ mai mult de doi termeni: *contextul nu poate fi contextul în care se află un alt context*, decât în sensul că ambele sunt proprietăți contextuale posedate de același subiect. De exemplu: *albul este muzician* și *muzicianul este alb*, fiindcă ambele sunt ceea ce *omul* este fie într-un context, fie într-altul. Dimpotrivă, Socrate nu este muzician în acest sens /precum albul era muzician/, anume acela că ambele (Socrate și muzicianul) sunt proprietăți contextuale avute de altcineva — /de un alt subiect/.[50]

Dat fiind că unele proprietăți contextuale trebuie concepute în acest fel /precum albul față de Socrate/, altele în celălalt fel /precum albul și muzicianul/, câte se concep precum albul față de Socrate, acelea nu se pot determina în continuare la nesfârșit; de exemplu, cum ar fi dacă Socrate-alb ar fi contextualizat /suplimentar/. Căci nu se poate forma *o unitate* în baza /asocierii/ tuturor predicatelor[51].

De asemenea, nici *albul* nu poate să primească o altă proprietate contextuală, de exemplu, cea de *muzician*, deoarece cu nimic mai mult muzicianul nu reprezintă o proprietate

---

[50] Diferite categorii ale predicației care contextualizează un subiect, făcându-l să aibă proprietăți, nu pot fi, la rândul lor, subiecte pentru alte predicații. Noi spunem, desigur, uneori că „albul este muzician", dar înțelegem că există un om (subiect) care este deopotrivă alb și muzician.

[51] Adică, alb determină pe Socrate, muzician pe Socrate-alb, amator pe Socrate-alb-muzician etc., de fiecare dată, termenul compus fiind subiect pentru predicatul următor, cu care formează un nou subiect. Va lipsi – zice Aristotel – unitatea subiectului cu el însuși. Socrate este Socrate – spunem –, indiferent de contextele în care el se află și de proprietățile pe care el le capătă sau le pierde.

contextuală a albului decât reprezintă albul o proprietate contextuală a muzicianului. Or, s-a făcut distincția că unele predicate exprimă situații contextuale în acest sens, altele /în celălalt sens/ — precum e *muzicianul* pentru Socrate. La câte sunt în acest ultim fel /precum e muzicianul pentru Socrate/, contextul nu e context al unui alt context. Dar pot reprezenta proprietăți contextuale ale altor proprietăți contextuale acelea ce se comportă precum albul și muzicianul.[52]

Rezultă că nu toate cele se pot concepe ca contexte. Va exista, prin urmare, *ceva care să aibă semnificația de Ființă.* Iar dacă aceasta este adevărat, s-a arătat că este imposibil ca termeni contradictorii să fie predicați împreună.

4) Mai departe: dacă este adevărat că toți termenii contradictorii <ἀντιφάσεις> se pot predica laolaltă despre același subiect, *e clar că toate vor fi una.*

Într-adevăr, același lucru va fi și triremă, și perete, și om, dacă este cu putință ca ceva să fie ori afirmat, ori negat în legătură cu orice subiect, așa cum e necesar să susțină școala lui Protagoras.[53] Dacă, într-adevăr /— crede el —/, cineva opinează că omul nu este triremă, e clar că nu este triremă; dar rezultă că este și triremă, dacă propoziția contradictorie este /deopotrivă/ adevărată. Și se ajunge la teza lui Anaxagoras că „toate lucrurile se strâng laolaltă", astfel încât nimic nu mai subzistă cu adevărat.

Așadar, acești filozofi par să se refere la *indeterminat* și, gândindu-se că se referă la ceea-ce-este, vorbesc despre ceea-ce-nu-este. Căci indeterminatul e *ceea-ce-este ca virtualitate și nu în plină actualizare* <τὸ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ>. Or ei, în legătură cu orice subiect, trebuie să poată afirma sau nega [orice predicat]; căci e absurd ca pentru orice subiect să existe negația sa, dar să nu existe negația predicatului care nu

[52] În felul arătat mai sus, ca predicate ale aceluiași subiect.

[53] Dacă ceva este deopotrivă om și non-om, el poate fi concomitent și triremă, perete etc. Protagoras afirmase primatul subiectivității: „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt că sunt, și a celor ce nu sunt că nu sunt".

există la /respectivul subiect/. De pildă: dacă este adevărat de spus că *omul nu e om*, e clar că *el este ori triremă*, ori *non-triremă.* Dacă, așadar, e validă afirmația, e necesar să fie validă și negația. Iar dacă nu e validă afirmația /omul e triremă/, va exista măcar negația predicatului, /omul e non-triremă/, mai degrabă decât negația subiectului /omul e non-om/. Iar dacă aceasta e validă /omul e non-triremă/, va fi validă și negația 1008 a triremei — /trirema e non-triremă/. Iar dacă e așa, atunci va fi valabilă și afirmația /omul e triremă/.[54]

5) La aceste absurdități ajung cei ce contestă principiul noncontradicției, dar și la absurditatea *că nu se simt obligați sau să afirme, sau să nege*. Căci dacă e adevărat că /deopotrivă/ *omul e om* și *omul nu e om*, e clar că va fi adevărat și că *omul e non-om* și *omul nu e non-om*. Sunt, în fapt, două negații pentru cele două propoziții inițiale. Iar dacă din ambele /propoziții inițiale/ se formează o singură propoziție, ar exista și contrara ei formată din ultimele două propoziții.[55]

6) Apoi: f'e că principiul noncontradicției este respins în toate situațiile și ceva este alb și nu este alb, și este și nu este, și la fel cu toate afirmațiile și negațiile, fie că el e respins în

---

[54] Dacă omul e non-om (cum pretind cei ce neagă principiul noncontradicției), ei ar trebui să explice ce înțeleg prin non-om. Or, non-om poate însemna fie triremă, fie non-triremă. Dacă e triremă, cădem peste o absurditate manifestă. Fie atunci omul e non-triremă. Rezultă că afirmația omul e non-triremă va fi mai valabilă decât afirmația omul e non-om (negația predicatului mai degrabă decât cea a subiectului). Dar, neadmițându-se principiul noncontradicției, se obține că trirema e non-triremă; de unde rezultă din nou afirmația omul e triremă. Principiul acestei demonstrații este că negarea principiului noncontradicției anulează posibilitatea de a da, la un moment dat, prioritate afirmației față de negație, sau invers.

[55] Dar e evident că această contrară /compusă/ este identică cu compusa /inițială/, ceea ce înseamnă că ele nu se pot distinge, și deci nu se poate alege între a nega și a afirma: a nega înseamnă a afirma, și a afirma înseamnă a nega. Astfel, se neagă principiul terțiului exclus care susține că, existând două propoziții contradictorii, una trebuie afirmată și cealaltă negată.

unele situații, dar în altele nu. Iar dacă nu e respins în toate situațiile, acestea /în care nu e respins/ sunt acceptate de noi.

Dacă este respins în toate situațiile, iarăși: fie în câte cazuri avem afirmație avem și negație și în câte cazuri avem negație avem și afirmație, fie acolo unde avem afirmație avem și negație, dar acolo unde avem negație nu avem și afirmație.

Iar dacă lucrurile ar sta în acest /ultim/ fel, ar exista cu certitudine *ceva ce-nu-este* și această opinie /în privința lui/ ar fi sigură; iar dacă *a nu fi* ar fi ceva sigur și cognoscibil, afirmația contrară ar fi încă și mai cognoscibilă.[56]

Iar dacă acolo unde se neagă, deopotrivă, se și afirmă, /atunci/ cu necesitate, fie că cineva vorbește distingând adevărul, anume că ceva e alb și, iarăși, non-alb, fie că nu. Iar dacă el vorbește fără să distingă adevărul /afirmației și al negației/, el *nici nu vorbește cu sens despre toate acestea*, nici nu există ceva (cum s-ar putea pronunța sau plimba ceea-ce-nu-e?). În acest caz toate ar fi una, după cum s-a spus și mai înainte, și același subiect va fi și om, și zeu, și triremă, și negațiile acestora (dacă se pot face afirmații contradictorii despre orice subiect, nimic nu va distinge un lucru de altul, căci dacă ele s-ar distinge, semnul distinctiv /măcar/ ar fi ceva adevărat și propriu).

La fel se întâmplă și dacă omul ar putea vorbi distingând afirmația de negație; se întâmplă ceea ce s-a arătat, în plus, toți ar spune adevărul și toți ar fi în eroare, *și /atunci/ fiecare e de acord că el însuși e în eroare*.[57]

În același timp este limpede că nici un subiect nu poate fi examinat în compania unui astfel de om: *căci el nu spune nimic.* Într-adevăr, el nu spune nici că lucrurile *stau așa*, nici că *nu stau așa*, ci — și așa, și nu așa; și iarăși revenim la ambele negații: că lucrurile nu stau nici așa, nici nu așa. Iar dacă el nu admite o asemenea concluzie, ar exista deja ceva determinat /care a fost acceptat/.

---

[56] Adică, a fi (negația lui a nu fi) va deveni din nou mai cognoscibil decât a nu fi.

[57] S-ar ajunge la faimosul paradox al „mincinosului": dacă e adevărat că sunt în eroare (mint), înseamnă că nu e adevărat că sunt în eroare și atunci nu mai pot spune nimic cu sens.

7. În plus, dacă ori de câte ori afirmația este adevărată, negația este falsă, și ori de câte ori negația este adevărată, afirmația este falsă, nu s-ar putea cu adevărat, în același timp, afirma și nega același lucru. Dar, probabil, că s-ar putea susține că această 1008 b
teză era stabilită de la început.

8. Dar oare e în eroare cel care concepe că ceva e ori într-un fel, ori nu e într-un fel, și are dreptate cel care crede că ceva e și așa, și nu e așa? Dacă acesta din urmă are dreptate, ce ar mai deveni spusa *că natura lucrurilor este /chiar/ într-acest fel*[58]? Iar dacă nu are dreptate, dar are totuși mai curând dreptate el decât cel care concepe lucrurile în celălalt fel, deja lucrurile ar sta într-un anumit fel și acest fel ar fi adevărat și nu, concomitent, și neadevărat. Iar dacă, în chip similar, toți sunt în eroare și toți au dreptate, *nu va fi cu putință pentru un om /care susține acestea/ nici să se pronunțe, nici să vorbească.* Căci, în același timp, el și spune aceste lucruri, dar le și neagă. Or, dacă el nu concepe nimic, ci, în mod egal, cugetă și nu cugetă, prin ce s-ar mai despărți el de condiția legumelor?

9. De aici rezultă în chipul cel mai vădit că *nimeni nu se comportă, de fapt, în acest fel* /contestând principiul noncontradicției/, nici unul dintre ceilalți oameni, nici dintre filozofii care neagă principiul. Căci, altminteri, de ce se duce /un astfel de filozof/ la Megara și nu stă acasă liniștit, închipuindu-și doar că se duce într-acolo? El nu merge de dimineață drept într-o fântână sau într-o prăpastie, la întâmplare, ci pare să ia seama, ca unul ce nu socotește, în mod egal, că faptul de a cădea în prăpastie nu e bun, dar și, totodată, că e bun. E clar deci că el înțelege că ceva e mai bun și ceva e mai puțin bun.[59]

Or, dacă înțelege aceasta, e necesar să înțeleagă și că ceva este om, și că altceva nu e om, că ceva e dulce, iar altceva nu-i dulce. El nu concepe și nu caută toate lucrurile în mod egal,

[58] Cel care neagă principiul noncontradicției nu poate afirma nici că natura lucrurilor nu admite principiul noncontradicției, fiindcă ar face cel puțin o afirmație incontestabilă.

[59] Relativistul absolut e ipocrit: nu se comportă așa cum principiile pe care le susține i-ar cere-o.

ori de câte ori, gândind că-i mai bine să bea apă și să vadă un om, în fapt /chiar/ caută /să facă aceste lucruri/. *Și totuși, așa ar trebui să procedeze /filozoful respectiv/, dacă același lucru ar fi, deopotrivă, și om și non-om.* Însă, după cum s-a arătat, nu există nimeni care nu arată că dă atenție /mai mare/ unor lucruri și că le neglijează pe altele, încât, cum se vede, toți concep că lucrurile stau într-un singur fel /la un moment dat/, iar dacă nu toate, măcar cele care au de-a face cu mai binele și mai răul.

Iar dacă /filozofii noștri/ nu au o cunoaștere științifică, ci își dau doar cu părerea, cu atât mai mult ar trebui să se preocupe ei de adevăr, după cum omul bolnav trebuie să se preocupe de sănătate mai mult decât cel sănătos. Căci omul care își dă cu părerea, în comparație cu cel care are o cunoaștere științifică, nu este într-o condiție sănătoasă față de adevăr.

10) În plus, chiar dacă toate cele sunt și, /deopotrivă/, nu sunt într-o anumită condiție, totuși măcar *mai multul* și *mai puținul* sunt imanente naturii lucrurilor. Într-adevăr, nu am putea declara în mod similar că doi e număr par și că trei e număr par, nici nu se înșală la fel cel care crede că patru egal cinci și cel /care crede că/ o mie /egal cinci/. Iar dacă nu se înșală la fel, e clar că primul număr dintre acestea două e mai mic, încât /omul care îl numește/ are mai multă dreptate. Dacă, prin urmare, a avea mai multă dreptate înseamnă că /numărul/ este mai aproape /de adevăr/, ar trebui să existe *ceva adevărat* față de care numărul mai adevărat /decât celălalt/ să se afle mai
1009 a aproape. Și chiar dacă acest ceva adevărat nu există /în unele situații/, *există deja măcar ceva mai sigur și mai veridic*, și am fi eliberați de *argumentul /relativist/ pur și dur* <ἄκρατος λόγος> și care împiedică să se distingă ceva cu mintea[60].

---

[60] Aristotel observă că nu este necesară susținerea adevărului absolut (ca în cazul numeric) pentru respingerea unei variante „pure" („tari") și nocive de relativism. Ἄκρατος, literal „neamestecat", se folosea și pentru a desemna vinul gol, fără apă, „tare", socotit de greci o băutură barbară.

Capitolul 5

Teoria lui Protagoras derivă din aceeași concepție și e necesar ca, deopotrivă, fie ambele să stea laolaltă, fie ambele să cadă laolaltă. Căci dacă toate aparențele sunt adevărate și toate fenomenele la fel, e necesar ca toate lucrurile să fie concomitent și adevărate, și false. În fapt, mulți oameni concep în chip opus lucrurile unii față de alții, iar pe cei care nu au aceleași opinii cu ei înșiși îi socotesc că s-au înșelat, astfel încât e necesar ca același lucru să fie și să nu fie. Iar dacă așa stau lucrurile, este necesar ca toate aparențele să fie adevărate. (Cei care se înșală și cei care au dreptate opinează, firește, în mod opus unii față de alții. Dacă, așadar, realitatea ar fi în acest fel, ar avea cu toții dreptate.)

Că ambele teorii, așadar, provin din aceeași concepție, e limpede[61]. Însă întâmpinarea tuturor acestora nu se face în aceeași manieră. Căci unii /dintre susținătorii lor/ au nevoie să fie convinși, alții au nevoie să fie constrânși. Câți au căpătat această concepție /relativistă/ pornind de la o dificultate /reală/ pot să obțină cu ușurință vindecarea ignoranței lor (într-adevăr, replica lor nu se referă la vorbire, ci la idei); câți însă vorbesc de dragul de a vorbi își află vindecarea, dacă se resping / prin metoda de mai sus/ expresia verbală și cuvintele de care ei se folosesc.

Această concepție /relativistă/ a apărut la cei care au întâmpinat dificultăți la /observarea/ lumii senzoriale. În bună măsură, ei consideră că opusele și contradictoriile există simultan în momentul când oamenii văd cum apar contrariile din același lucru. Dacă, așadar, nu e cu putință să apară *ceea-ce-nu-este*, /rezultă/ că au preexistat ambele /contrarii/, fiind ele în mod egal lucrul /respectiv/. Așa afirmă Anaxagoras că *totul este amestecat în tot*, așa crede și Democrit. Căci și acesta atribuie

---

[61] Aristotel asociază subiectivismul lui Protagoras și contestarea principiului noncontradicției. Aceasta este valabil însă doar dacă conceptul despre adevăr aristotelician (adecvarea gândirii la realitate) corespunde cu cel al lui Protagoras, ceea ce nu-i sigur.

în mod egal vidul și plinul oricărei părți, ultimul dintre acestea fiind *ceea-ce-este*, iar primul *ceea-ce-nu-este*.

Împotriva celor cu astfel de concepții vom spune că, într-un fel, ei au dreptate, dar că, într-alt fel, ignoră adevărul: în fapt, *ceea-ce-este trebuie conceput în două sensuri*, astfel încât, într-un fel, este posibil să apară ceva din neființă, dar, într-alt fel — nu este posibil și, similar, e posibil ca același lucru să fie și ceea-ce-este și ceea-ce-nu-este, dar nu din același punct de vedere[62]: *sub raportul virtualităților sale* e cu putință ca același lucru să fie concomitent entități contrarii, dar *în actualizare* — nu.[63] În plus, vom considera că acei filozofi concep și că există o anumită Ființă a lucrurilor, care, în mod absolut, nici nu se mișcă, nici nu piere, nici nu apare.

Asemănător, concepția despre adevărul aparențelor a
1009 b ajuns la unii /filozofi, în baza examinării/ lucrurilor senzoriale. Astfel, ei socotesc că nu se cuvine ca adevărul să fie judecat după cât de mulți sau de puțini sunt /cei care își dau cu părerea/; dar mai observă că aceeași mâncare pare unora care-o gustă dulce, iar altora amară, astfel încât, dacă toți ar fi suferinzi, sau ar avea mintea rătăcită, dar numai doi sau trei ar fi sănătoși, sau ar avea minte, ar părea că aceștia din urmă sunt suferinzi sau nebuni și nu ceilalți. De asemenea, multe din celelalte animale au reprezentări contrare nouă, și chiar fiecare om nu are mereu aceleași senzații în raport cu sine însuși. Care, atunci, dintre aceste senzații sunt adevărate sau false rămâne neclar, de vreme ce cu nimic mai mult unele sau altele nu /par/ adevărate, ci toate /par/ la fel.

Iată de ce Democrit susține că *fie nimic nu este adevărat, fie că, cel puțin, nouă ne este neclar /ce este adevărat/.* În

[62] Inteligența, de pildă, nu există în actualizare la un nou-născut, dar există în virtualitate. De asemenea, în virtualitate, un corp poate fi și cald, și rece (el poate fi încălzit sau răcit), dar odată ce s-a actualizat căldura, a fost negată răceala.

[63] De asemenea, în măsura în care Ființa în actualizare se naște dintr-o virtualitate, ea se naște din neființă într-un sens; dar în sens absolut, orice se naște din altceva și creație *ex nihilo* nu există.

general, deoarece ei *concep că senzația este gândire* <φρόνησιν τὴν αἴσθησιν>[64] și, pe de altă parte, fiind ea schimbare, susțin că ceea ce se înfățișează în senzație este cu necesitate adevărat. Dintre ei și Empedocle, și Democrit, și, ca să spunem așa, oricare dintre ceilalți a ajuns prizonierul acestor teorii.

Astfel, Empedocle afirmă că /oamenii/ schimbându-și condiția <τὴν ἕξιν>, își schimbă și /felul/ gândirii: *„În relație cu momentul prezent sporește cugetarea oamenilor"*. Iar în altă parte spune: *„pe cât ei devin alții, pe atât și gândirea lor se schimbă și ea"*.[65]

Dar și Parmenide vădește același fel de a gândi:

„După cum de fiecare dată are loc amestecul membrelor curbate, /la fel este mintea la oameni/, căci același lucru este ceea ce gândește natura membrelor, la oameni,/ la toți și la fiecare. Căci mai multul e gândire."[66]

Și se amintește o maximă a lui Anaxagoras către unii dintre însoțitorii săi, cum că *realitatea va fi pentru ei în felul în care o vor concepe.*

Și se mai spune că și Homer ar fi fost de această părere, fiindcă l-a făcut pe Hector, când acesta avea mințile rătăcite din cauza loviturii, să zacă având *„gânduri alterate"*[67], de parcă și cei ce sunt cu mintea aiurea gândesc, dar nu aceleași lucruri /ca atunci când sunt întregi la minte/. E clar, așadar, că, dacă ambele sunt gândiri, atunci și realitatea este și nu este într-un

---

[64] Este vorba, desigur, despre filozofii naturii, și nu despre sofiști. Cum s-a văzut, Aristotel recunoaște seriozitatea cercetărilor primilor și natura reală a dificultăților privitoare la schimbare și alterare în lumea fizică.

[65] Empedocle, în Diels-Kranz, vol. I, fr. 106, 108.

[66] Parmenide, în Diels-Kranz, vol. I, fr. 16. Vezi comentariul lui G. Reale în *Metafisica,* vol. III, p. 184, nota 18.

[67] *Iliada,* XXIII, 698. În versul respectiv este vorba însă nu despre Hector, ci despre eroul Euryalos, care tocmai primise un pumn de la Epeios, fiul lui Panopeus, în cadrul jocurilor funerare organizate în onoarea lui Patrocle.

anume fel în același timp. De unde însă și împrejurarea cea mai supărătoare /pentru noi/:

Căci, dacă cei care cel mai mult au examinat adevărul cu putință /de aflat/— ei sunt, în fapt, cei care îl caută și îl îndrăgesc cel mai mult — dacă tocmai aceștia au astfel de opinii și se exprimă în acest mod despre adevăr, cum de n-ar fi îndreptățită descurajarea celor ce se apucă să filozofeze? A cerceta adevărul ar fi, în acest caz, „a urmări niște zburătoare“!

1010 a 1) Or, motivul acestei opinii /relativiste/ la filozofi este că, desigur, ei au cercetat adevărul lucrurilor, *dar au considerat „lucruri“ numai obiectele sensibile.* La acestea există într-o mare proporție natura indeterminatului, iar natura a ceea-ce-este e în felul în care am arătat-o. De aceea filozofii respectivi *vorbesc verosimil, dar nu vorbesc adevărat.* (Așa se cuvine a vorbi despre ei mai curând decât în felul cum s-a referit Epicharmos la Xenophanes.)

2) Pe deasupra, /au ajuns la această opinie/ văzând ei întreaga natură de aici în mișcare și că nimic adevărat nu se poate cunoaște în privința obiectului care se transformă; cel puțin despre ceea ce se transformă în toate privințele și cu totul nu se poate cunoaște adevărul. Pornind de la această concepție, a țâșnit cea mai radicală teorie dintre cele amintite — aparținând celor care susțin că „heraclitizează“ și pe care a profesat-o Cratylos: el ajunsese în final să creadă că nu trebuie vorbit deloc, ci doar mișca degetul; de asemenea, îl critica pe Heraclit care afirmase că nu este cu putință să cobori de două ori în același râu: *Cratylos spunea că nici măcar o dată /nu-i cu putință/.* [68]

1) Împotriva acestei teorii vom spune că există, desigur, o rațiune la acești filozofi când afirmă că ceea ce se schimbă nu are realitate, dar că această rațiune este contestabilă. Căci și ceva care pierde mai posedă ceva din ceea ce e pierdut, și este

[68] Într-un fel, Cratylos avea dreptate împotriva lui Heraclit: dacă un râu nu rămâne același între două momente ale scăldatului în el, de ce ar rămâne el același în decursul unui singur scăldat? V. Cartea Alpha mare, nota 53.

necesar să existe ceva deja din lucrul care apare[69]; în general, dacă are loc nimicire, va persista ceva existent, iar dacă apare ceva, este necesar să existe lucrul din care acesta provine și cel care îl generează, dar în acest fel nu se poate merge la nesfârșit.

2) Lăsând însă aceste argumente deoparte, vom spune mai departe *că nu e totuna transformarea cantitativă cu transformarea calitativă.* Or, chiar dacă lucrurile nu persistă din punct de vedere cantitativ, *noi le cunoaștem pe toate sub aspect formal* <κατὰ τὸ εἶδος>[70].

3) Dar și următoarea critică este potrivită pentru acești filozofi: deși, dintre obiectele sensibile însele, ei le privesc pe cele mai puține la număr, totuși ei au extrapolat concluziile lor asupra întregului Univers. Într-adevăr, domeniul sensibilului din jurul nostru se manifestă, doar el singur, prin naștere și pieire; însă, ca să spunem așa, el este ca un nimic față de întreg, astfel încât mai cuvenit ei ar fi „iertat" lucrurile de aici din pricina acelora /celeste/, decât să le fi „condamnat" pe acelea din pricina acestora de aici. [71]

4) În plus, e clar că și împotriva acestor filozofi vom formula aceleași obiecții pe care le-am exprimat mai demult: trebuie arătat acestor oameni și ei trebuie totuși convinși că *există o*

---

[69] Un butuc din care se taie o scândură pierde forma de butuc, dar păstrează materia pe care o avea și înainte, chiar dacă în altă cantitate. Lucrurile se nasc prin reunirea dintre o formă și o materie. În cazul râului, persistă forma, dar se schimbă materia. Aristotel se referă apoi la rațiunea materială (substrat) și la cea eficientă.

[70] Sub aspect cantitativ (al materiei), râul este mereu altul; sub aspect calitativ (al formei) însă, el se păstrează identic cu sine, fiind un anumit râu și nu un altul. Trebuie remarcat că aici „calitate" <τὸ ποιόν> înseamnă formă, care, pe de altă parte, la Aristotel se identifică adesea cu Ființa <οὐσία>, și nu cu calitatea, care este o categorie diferită de Ființă. Probabil că Aristotel utilizează aici cuvântul „calitate" în sensul lui curent, indicând caracteristici formale ale lucrului.

[71] Deși sunt vizibile, astrele par eterne, neschimbătoare și supuse unor regularități previzibile. Dacă natura este într-un flux continuu, de ce nu ar fi și astrele astfel, care ocupă o parte mai însemnată a Universului decât zona sublunară?

natură imobilă. Or, se întâmplă cu cei care afirmă că lucrurile, concomitent, sunt și nu sunt, ca ei să susțină mai degrabă că toate cele stau imobile decât că se mișcă; căci nu există, /în acest caz/, în ce să se schimbe ceva, de vreme ce toate sunt în toate. [72]

1010 b În legătură cu adevărul, anume că nu orice aparență este adevărată, trebuie spus mai întâi că nu senzația este falsă relativ la obiectul ei, ci că *reprezentarea nu este identică cu senzația.*[73]

5) Apoi este normal să ne minunăm, dacă se pune la îndoială /aceasta/, dacă mărimile și culorile sunt astfel cum apar celor situați la distanță, sau celor aflați aproape, dacă sunt așa cum apar celor sănătoși, sau cum apar celor bolnavi, și dacă lucrurile mai grele sunt așa cum apar pentru cei slabi, sau pentru cei puternici, și dacă cele adevărate apar mai curând astfel pentru cei care dorm sau pentru cei treji. Că nici măcar filozofii noștri nu cred în prima alternativă e limpede: într-adevăr, nimeni, dacă ar considera în vis că e la Atena, fiind el de fapt în Africa, nu se va duce la Odeon /la trezire/!

6) De asemenea, în legătură cu ceea ce urmează să fie în viitor, după cum spune și Platon, opinia medicului și a ignorantului nu sunt deopotrivă de competente, de exemplu, dacă cineva se va însănătoși sau nu.[74]

7) De asemenea, în privința senzațiilor însele, nu este la fel de competentă opinia unui alt simț cu cea a simțului propriu /situației respective/, sau aceea a unui simț apropiat cu opinia simțului referitor la ea însăși; ci, în legătură cu culoarea, competență are vederea, și nu simțul gustului, în timp ce în legătură cu gustul are competență simțul respectiv, și nu vederea. Iar fiecare dintre simțuri nu afirmă niciodată în privința aceluiași obiect că el este și nu este deopotrivă într-un anume fel, în

---

[72] Mișcarea presupune repaosul, în raport cu care să existe mișcare. Dacă totul ar fi în mișcare, ar fi ca și când totul ar fi în repaos, deoarece nu ar exista un punct de referință al mișcării.

[73] De pildă, nu senzația roșului este falsă, ci recunoașterea obiectului care este roșu. O teorie similară în *Despre suflet,* III, 3, 427 a.

[74] Platon, *Theaitetos,* 178 c.

același moment. Dar nici când e vorba despre momente diferite, *ambiguitatea nu se referă la conținutul senzației, ci la obiectul căruia i s-a asociat senzația.* De pildă, același vin ar putea părea, fie /el însuși/ schimbându-se, fie, corpul /omului/ fiind schimbat, că e când dulce, când nu. Dar *dulcele /ca atare/*, în felul în care este, oricând ar apărea, nu s-a schimbat niciodată, iar simțul /gustului/ spune mereu adevărul în ce-l privește, iar *dulcele* viitor va fi, în mod necesar, asemănător.

8) Însă toate asemenea argumente suprimă și lucrul următor, făcând ca, după cum pentru nimic nu mai există Ființă, *tot așa nimic să nu mai fie prin necesitate.* Căci nu este cu putință ca necesarul să fie mereu altfel, încât dacă există ceva prin necesitate, el nu va fi și astfel, și altminteri.

9) Și în general, dacă există numai sensibilul, *nu ar putea exista nimic când nu există ființe vii*[75]. Căci nu ar putea exista /în acest caz/ senzație: astfel, pe de-o parte, ar fi probabil adevărat și că nu mai există obiectele sensibile, și nici senzațiile <αἰσθήματα> (acestea sunt afectări ale celui ce simte). Pe de altă parte însă, nu-i posibil să nu existe obiecte, chiar și în absența senzației, dar care pot produce senzația. Căci nu există senzație a ei însăși, ci *există ceva diferit, în afara senzației*, care, în mod necesar, precedă senzația. În fapt, *cel ce mișcă* este, prin natură, anterior *celui mișcat*, și aceasta este cu nimic mai puțin 1011 a
valabil, chiar și dacă /cel ce mișcă și cel mișcat/ se presupun unul pe celălalt[76].

Capitolul 6

Ajung în încurcătură și unii gânditori convinși de cele de mai sus, dar și cei care afirmă doar în vorbe doctrinele respective:

---

[75] *Esse est percipi* se va spune mai târziu de către Berkeley: a fi înseamnă a fi perceput.

[76] Adică și în situația în care cel ce mișcă și cel mișcat își schimbă rolurile între ele, cel ce mișcă are o anterioritate relativă față de cel mișcat.

ei caută să afle cine va judeca pe cel sănătos și, în general, /cine va judeca/ pe cel capabil să judece bine în legătură cu totul. Aceste aporii sunt asemănătoare aporiei ce întreabă dacă dormim în momentul de față sau suntem treji; căci toate aporiile de acest tip conduc la același punct: filozofii *aceștia cred că se poate oferi o rațiune* <λόγον εἶναι πάντων> *pentru orice.*

Într-adevăr, ei caută un principiu și caută să-l obțină în urma unei demonstrații, pe când ei arată, în fapte, că sunt cel puțin neconvinși /că se poate așa ceva/. Or, ei pățesc ceea ce spuneam: *ei caută o rațiune pentru ceea ce nu există rațiune. Căci principiul demonstrației nu este o demonstrație.* Aceştia, prin urmare, ar putea fi convinși cu ușurință — de vreme ce nu e greu de acceptat.

Dar cei care caută forța /persuasiunii/ doar în cuvinte <ἐν τῷ λόγῳ τὴν βίαν μόνον> aleargă după ceva imposibil: *ei cred că afirmă lucruri contrare /între ele/, numai că se contrazic pe loc.*[77]

Iar dacă *nu orice este relație*, ci există și unele lucruri cu o existență autonomă <αὐτὰ καθ' αὑτά>, nu ar putea fi adevărată orice aparență. Căci o *aparență este aparență pentru cineva*, de unde rezultă că cel care susține că toate aparențele sunt adevărate face ca toate lucrurile să fie relații.[78] De aceea, cei care caută forța /persuasiunii/ în cuvinte, dar care, deopotrivă, socotesc nimerit *să dea seama /de ce spun/* <λόγον ὑπέχειν> trebuie să aibă grijă, fiindcă nu există aparență /independentă/, ci /doar/ aparența care apare pentru cineva, în momentul când

---

[77] Pasaj cu sens controversat, dat de sensul dublu al cuvântului λόγος, deopotrivă „cuvânt" și „rațiune" (vezi *infra*). Cred că Aristotel continuă să distingă între filozofii naturii sau alți filozofi care greșesc de bună credință și sofiști care încearcă să creeze încurcături verbale.

[78] Aparența este raportare la un subiect. Or, a susține că orice aparență este adevărată înseamnă a nega obiectivitatea lumii și a raporta totul la subiect. O altă interpretare a pasajului (mai puțin plauzibilă gramatical), pe care am dat-o în ediția I, este că „o aparență este aparență pentru un obiect, luat ca esență independentă" și că a lua toate aparențele drept adevărate înseamnă a nega această esență.

apare, în măsura în care apare și în felul cum apare. Iar dacă acești filozofi vor să dea seama /de ce spun/, dar dacă nu vor să dea seama *astfel* — /anume recunoscând că nu există aparență independentă/ — repede li se va întâmpla să afirme lucruri contradictorii.[79]

Într-adevăr, e cu putință ca același lucru să pară miere când e privit, și să nu pară miere când e gustat; și s-ar putea ca, existând doi ochi, vederile lor, dacă nu ar fi egale, să nu vadă aceleași lucruri; /asta/ dat fiind că /vorbim/ cel puțin împotriva celor care afirmă că aparența este adevărată din pricina motivelor arătate mai de demult și că, de aceea, toate sunt în mod egal și false, și adevărate. Căci /– spun ei / nici toată lumea nu vede lucrurile la fel, nici același om nu le vede mereu la fel, ci de multe ori ele apar contrare în același timp (la încălecarea degetelor, simțul tactil afirmă că e vorba despre două corpuri, în timp ce vederea afirmă existența unuia singur). Și totuși, *nimic /contradictoriu/ nu e perceput de același simț, luat sub același raport, în același fel și în același timp, încât /principiul noncontradicției/ ar rămâne adevărat.*

Dar probabil că, din acest motiv, este necesar ca cei care 1011 b
vorbesc nu deoarece au întâmpinat o dificultate reală, ci doar de dragul de a vorbi, să afirme că nu este adevărat /principiul, la modul general/, ci că el este adevărat pentru acest /om/. Și, cum s-a spus mai înainte, devine necesar ca ei să considere toate lucrurile drept relații, raportate la opinie și senzație, încât, dacă nimeni nu opinează *ceva* în prealabil, rezultă că nici nu a existat, nici nu există nimic. Iar dacă totuși a existat, sau există *ceva*, e clar că nu se poate ca toate să se raporteze doar la opinie.[80]

---

[79] Aparența este contextualizată în principiu. Astfel încât, dacă un anumit context al ei este determinabil, va exista ceva determinabil și nu se va mai susține că totul există și nu există simultan și sub același raport.

[80] Dacă cineva va admite că principiul noncontradicției se aplică unui individ dat, dar nu și în general, din nou totul devine relație în raport cu subiectul; de unde rezultă că în afara subiectului sensibil sau cunoscător și înaintea sa nu ar exista nimic autonom.

Şi apoi, dacă există unu, atunci lucrurile se raportează la unu, sau la ceva determinat. Iar dacă există „acelaşi", „jumătate" şi „egal", atunci „egalul" nu se raportează la dublu. În fine, dacă „om" şi lucru opinat sunt acelaşi lucru în raport cu cel care opinează, „om" nu va fi cel care opinează, ci lucrul opinat. Iar dacă orice lucru îşi va obţine existenţa în raport cu cineva care îl opinează, acesta va fi o infinitate de lucruri după specie.[81]

Că, aşadar, este dintre toate cea mai sigură opinie aceea că *nu pot fi adevărate laolaltă afirmaţii contradictorii,* cât şi absurdităţile la care ajung cei care neagă acest principiu şi din ce cauză o fac, s-a arătat îndestulător. Dar, deoarece este imposibil ca propoziţiile contradictorii să fie adevărate simultan în raport cu acelaşi subiect, e limpede că nici contrariile nu pot să se găsească simultan în acelaşi subiect. Căci, dintre contrarii, unul este nu mai puţin privaţiune, şi anume privaţiune de Fiinţă. Or, privaţiunea este negaţia unui gen determinat. Dacă, aşadar, este imposibil a afirma şi a nega simultan în mod adevărat, este imposibil şi ca să existe contrariile simultan /la acelaşi subiect/[82], ci fie că într-un *anume fel* există ambele, fie că unul dintre ele există într-un *anume fel*, iar celălalt în mod absolut[83].

Capitolul 7

Dar nici *între propoziţiile contradictorii* <μεταξὺ ἀντιφάσεως> nu este posibil să existe ceva /intermediar/, ci este necesar ca, *despre orice subiect, fie să se afirme, fie să se nege un anume predicat.*[84]

---

[81] O altă lecţiune: „acesta (cel care opinează) se va raporta la o infinitate de lucruri după specie."

[82] „A nu e om" este echivalent, susţine Aristotel, cu „A e non-om", deoarece negaţia este privaţiunea unui gen (a genului „om" în acest caz).

[83] Evident, referirea este la existenţa în virtualitate, care permite contrariilor să existe simultan. (Altfel spus, spre deosebire de contradictorii <τὰ ἀντικείμενα>, care nu pot fi nici afirmate, nici negate simultan, contrariile <τὰ ἐναντία> pot fi negate simultan, dar nu pot fi afirmate simultan.)

[84] Principiul terţiului exclus: De remarcat că Aristotel distinge uneori între *propoziţii contradictorii* (lit. „spusă contradictorie" <ἀντιφάσις>

1) E limpede /aceasta/, mai întâi, pentru cei care au definit ce este adevărul și falsul: căci faptul de a spune că *ceea-ce-este* nu este sau că *ceea-ce-nu-este* este reprezintă un fals, în timp ce a spune că *ceea-ce-este* este și că *ceea-ce-nu-este* nu este reprezintă un adevăr; astfel încât cel care spune că /ceva/ este sau nu va spune adevărul sau falsul. Însă nici ceea-ce-este nu este declarat a nu fi, sau a fi, nici /la fel nu este declarat/ ceea-ce-nu-este, /dacă există un intermediar între afirmație și negație/.[85]

2) În plus, termenul mediu al propozițiilor contradictorii va fi sau precum e cenușiul, *situat între negru și alb*, sau *precum ceea ce nu-i nici om, nici cal* ar fi situat între om și cal. Dacă lucrurile stau în acest din urmă fel, el /termenul mediu/ nu s-ar putea transforma /într-unul dintre contrarii/. Într-adevăr, schimbarea are loc de la non-bine spre bine sau de la bine spre non-bine; or, schimbare pare să existe mereu, însă nu există schimbare decât doar între contrarii și trecând prin termenul mediu. Dar, dacă există un termen mediu /în sensul cenușiului/, ar trebui în acest fel /în cazul termenilor contradictorii/ să existe o generare care să ducă la alb și care să nu provină din non-alb, dar așa ceva nu se vede.

3) Apoi, gândirea afirmă sau neagă orice gând și orice con- 1012 a
cept — acest lucru e clar din definiția /adevărului și a falsului/ — oricând este vorba despre ceva adevărat sau fals. Atunci când gândirea *unește* /un subiect și un predicat/ într-un anume fel afirmând sau negând, ea formulează un adevăr, când o face într-alt fel, formulează un fals.[86]

și *termeni contradictorii* <τὰ ἀντικείμενα>. Pe de altă parte, trebuie remarcat că formularea lui Aristotel convine în mod strict numai propozițiilor individuale, dar nu și universalelor și particularelor. De exemplu: contradictoria propoziției „toți câinii sunt albi" nu este universala negativă „toți câinii sunt non-albi", ci particulara negativă „unii câini sunt non-albi".

[85] Dacă sunt numai patru posibilități de predicație – două pentru propoziția adevărată și două pentru cea falsă – rezultă că nu există posibilitatea de a insera o predicație intermediară, care nu e nici falsă, nici adevărată.

[86] Logica lui Aristotel este binară deoarece – arată Aristotel – ea poate fie uni, fie despărți un subiect și un predicat și fiindcă această

4) În plus, /termenul mediu/ trebuie să existe *în afara tuturor termenilor contradictorii*, afară doar dacă nu se vorbește de dragul de a vorbi. Rezultă că cineva /utilizând un termen mediu/ nu va spune nici ceva adevărat, nici ceva neadevărat și /termenul mediu/ se va situa alături de ceea-ce-este și de ceea-ce-nu-este, astfel încât va exista o schimbare situată alături de generare și de distrugere.[87]

5) Mai departe: și în cazul acelor genuri unde negația aduce contrariul ar trebui să existe /un termen mediu/, precum în cazul numerelor, unde /ar trebui să existe un număr/ nici impar, nici par, ceea ce este imposibil, așa cum rezultă din definiția /numărului/.[88]

6) Mai departe: *se va merge cu o multiplicare la infinit*, /dacă s-ar accepta un termen mediu/; căci lucrurile nu vor fi numai o dată și jumătate mai numeroase, ci /încă/ mai numeroase: într-adevăr, iarăși va trebui negat termenul mediu, în raport cu afirmația și cu negația, iar /rezultatul/ va fi ceva /de sine stătător/, deoarece Ființa sa este una diferită /de aceea a celorlalți termeni/.[89]

---

operație mentală poate sau nu poate corespunde unirii sau dezunirii lor în realitate. Termenul mediu nu mai are atunci loc, căci nu există intermediar între unire și dezunire.

[87] A nu spune nici ceva adevărat, nici ceva fals, înseamnă a te situa în afara contradicției, deci și a ființării și non-ființării. Dar orice transformare se face între contradictorii (de la ce nu este la ceva ce este), astfel încât, presupunând existența mediului, ar mai apărea un tip de transformare, diferit de cea obișnuită.

[88] Pentru a doua oară, Aristotel observă că principiul terțiului exclus rezultă din modul de definire al unor concepte, precum cel de adevăr, de negație, ori, în cazul de față, de număr. Dacă s-ar schimba definiția – așa cum o fac logicile plurivalente – ar putea exista și un tertium. Dacă principiul noncontradicției se susține pe necesitatea ca un discurs să fie inteligibil și ca sens, principiul terțiului exclus se susține pe o anumită definiție a conceptelor.

[89] Dacă pentru fiecare A și non-A va exista un B, lumea va fi, în primă instanță, o dată și jumătate mai populată. Dar, negându-l pe B, se obține non-B. Dar și între B și non-B ar trebui să existe un intermediar, C, care ar putea fi și el negat, și așa la infinit. Evident, s-ar putea scăpa de aporie redefinind noțiunea de contradicție.

7) În plus, atunci când, întrebând cineva dacă /ceva/ este alb, i se răspunde că nu este, nimic altceva nu a fost negat decât *faptul de a fi*. Negația este faptul de *a nu fi*.

Această opinie /contestarea principiului terțiului exclus/ a fost admisă de unii filozofi, după cum s-a întâmplat și cu restul opiniilor paradoxale: când nu pot rezolva controversele, cedând expresiei verbale <ἐνδόντες τῷ λόγῳ>, ei admit că ceea ce s-a conchis /sofistic/ este adevărat. Unii își construiesc teoriile din această pricină, alții — deoarece caută o rațiune pentru toate lucrurile. *Principiul /respingerii/ tuturor acestor /teorii/ stă în definiție.* Căci se naște o definiție din faptul că este necesar să se dea o anumită semnificație /vorbelor /. Iar propoziția al cărei substantiv-subiect <ὄνομα> este un semnificant <σημεῖον> /al unei realități/ va fi o definiție.[90]

Teoria lui Heraclit, care susține că toate sunt și nu sunt, *pare să considere că toate /afirmațiile/ sunt adevărate*, iar teoria lui Anaxagoras, /care pretinde/ că există ceva între termenii contradictorii, /pare să susțină/ *că toate sunt false*. Căci atunci când totul s-ar amesteca — /după cum crede Anaxagoras/ — amestecul nu este nici bun, nici non-bun, încât nu se poate spune /despre el/ nimic adevărat.[91]

Capitolul 8

După analizarea acestor chestiuni apare limpede că atât propozițiile cu sens singular, cât și cele care sunt afirmate universal nu se pot comporta așa cum susțin unii[92]: astfel, unii afirmă că *nimic nu este adevărat*. (Căci ei susțin că nimic nu

---

[90] Vezi cap. 3: dacă numele „om“ are o semnificație, el înseamnă „animal biped“ Atunci propoziția: „Omul este un animal biped“ va fi o definiție. Vezi Cartea Zeta, cap. 4.

[91] Heraclit contestă principiul noncontradicției, în timp ce Anaxagoras pe cel al terțiului exclus.

[92] Formulare ambiguă și lecțiune incertă: de obicei ea este tradusă: „teoriile luate atât individual, cât și împreună sunt ceva imposibil“.

interzice ca toate să fie precum faptul /fals/ că diagonala /pătratului/ este comensurabilă /cu latura/.[93])

Alții susțin că *toate sunt adevărate*. Iar aceste teorii sunt cam la fel cu cele ale lui Heraclit. Căci acesta, după ce afirmă că toate sunt adevărate și toate false, susține și fiecare dintre aceste teze separat, astfel încât dacă afirmarea lor separată este imposibilă, este imposibilă și afirmarea lor împreună.

1012 b În plus, propoziții, în chip manifest contradictorii <φανερῶς ἀντιφάσεις>, sunt cele care nu pot fi adevărate în același timp — și nici false toate, deşi aceasta ar putea părea, din cele spuse, mai curând posibil[94].

Însă împotriva tuturor acestor teorii nu trebuie pretins /să se spună/ — după cum s-a arătat și mai sus — că ceva este sau nu este, *ci trebuie cerut să se vorbească cu sens*, astfel încât, pornindu-se de la o definiție, să trebuiască discutat ce înseamnă falsul sau adevărul. Iar dacă a afirma adevărul nu e nimic altceva decât a nega ceea ce este fals, este imposibil ca totul să fie fals: e necesar ca unul dintre cei doi membri ai contradicției să fie adevărat.

În plus, dacă este necesar fie să afirmi, fie să negi orice, este imposibil ca ambele alternative să fie false. Numai unul dintre membrii contradicției este fals.

De altminteri, se întâmplă cu toate aceste teorii povestea obișnuită, anume că *se desființează pe ele însele*. Căci cel care susține că totul este adevărat face să fie adevărată și teza adversă acestei afirmații (teza adversă neagă că totul e adevărat), încât propria sa teză devine neadevărată. Iar cel care afirmă că toate

---

Cred că Aristotel se referă, pe de-o parte, la propozițiile singulare, de tipul „acesta este Socrate", cât și la cele cu sens universal, de tipul: „Omul este un animal biped".

[93] Diagonala pătratului nu este comensurabilă cu latura, deci afirmaţia că ar fi comensurabilă este o afirmaţie falsă.

[94] Propozițiile numite aici „în chip manifest contradictorii" sunt, de fapt, propoziții contradictorii, care trebuie distinse de cele contrarii. Primele nu pot fi nici deopotrivă adevărate, nici deopotrivă false, în timp ce ultimele nu pot fi deopotrivă adevărate, dar pot fi deopotrivă false. De aceea ultima propoziție a paragrafului.

sunt false face să fie falsă chiar propria sa teză. Pe de altă parte, dacă primul ar excepta teza adversă, cum că aceasta este singura care nu e adevărată, iar al doilea și-ar excepta propria teză, cum că ea este singura care nu e falsă, cu nimic mai puțin li se întâmplă lor să implice existența unei infinități de propoziții adevărate și false. *Căci propoziția care afirmă că o propoziție adevărată este adevărată este, la rândul ei, adevărată, și așa la infinit.*[95]

Este limpede și că nu spun adevărul nici cei care afirmă că toate sunt repaos, nici cei care afirmă că toate sunt în mișcare. Astfel, dacă toate ar fi în repaos, mereu aceleași lucruri ar fi adevărate și false, or, apare că *această situație* totuși se schimbă. Chiar cel care susține această teză cândva nu exista și nu va mai exista cândva. Iar dacă toate se mișcă, nimic nu va fi adevărat și totul va fi, în consecință, fals. Dar s-a arătat că aceasta este imposibil.

În plus, este necesar ca *ceea-ce-este* să se schimbe. Or, schimbarea se face dintr-o stare într-altă stare. Dar nici măcar nu-i adevărat că totul e în repaos *la un anumit moment*, sau că se mișcă *la un anumit moment*, și nici aceea că nimic /nu se mișcă sau e în repaos/ *tot timpul*. Căci există ceva care mișcă tot timpul lucrurile mișcătoare, iar *primul Mișcător este, el însuși, nemișcat.*[96]

[95] Fie propoziția P adevărată. Avem atunci propoziția Q care afirmă „P este adevărată" și care este la rândul ei adevărată. Dar, dacă Q este adevărată, și propoziția S „Q este adevărată" va fi adevărată etc.

[96] Mișcătorul nemișcat este Dumnezeu, în care se stinge contradicția dintre mișcare și repaos. Vezi Cartea Lambda.

CARTEA DELTA (V)

Sensurile multiple ale unor termeni: principiu, rațiune de a fi, element, natură, necesar, unu, a fi, Ființă, identic, altfel, diferit, contrariu, anterior și posterior, capacitate, virtualitate, cantitate, calitate, relație, desăvârșit, limită, potrivit cu, intrinsec, dispunere, posesie, afect, privațiune, a avea, a fi din ceva, parte, întreg, ciuntit, gen, fals, proprietate contextuală.

Capitolul 1

1) *Principiu* <ἀρχή> se numește, într-un sens, locul de unde s-ar porni mai întâi mișcarea lucrului, precum faptul că *de aici* 1013 a este acest început al lungimii și al drumului, însă *de partea cealaltă* este celălalt capăt[1].

2) În alt sens, *principiu* se numește lucrul de unde s-ar naște ceva în modul *cel mai bun*, de exemplu: principiul învățăturii nu trebuie, uneori, luat de la primul element /învățat/ și de la începutul obiectului /de studiu/, ci de acolo de unde s-ar putea învăța cel mai ușor.

3) În alt sens, *principiu* înseamnă locul de unde mai întâi apare /ceva/, această origine rămânând încorporată, precum chila bărcii și temelia casei, iar la animale, unii consideră un asemenea principiu inima, alții — creierul, alții — oricare alt organ de acest tip.

4) Iarăși în alt sens, *principiu* se spune lucrul de unde provine ceva, când originea nu este încorporată și de unde, mai întâi, provin mișcarea și schimbarea, precum copilul are principiul la tată și la mamă, iar lupta îl are în insultă.[2]

5) în alt sens, se spune *principiu* ceea ce constituie *obiectul preferinței* <κατὰ προαίρησιν> celor care se mișcă și a celor care se transformă, precum la cetăți, magistraturile, puterile, regalitățile, tiraniile sunt numite ἀρχαί, dar și artele sunt numite astfel, și dintre acestea mai ales cele arhitectonice.[3]

---

[1] Cuvântul ἀρχή are foarte multe sensuri în greacă: capăt, început, temei, principiu, origine, demnitate publică, stăpânire politică etc.

[2] Rațiunea eficientă.

[3] Este interesant de notat felul în care Aristotel, distingând în *principiu* semnificația de rațiune finală, utilizează anumite semnificații curente ale cuvântului, legate de viața politică și socială.

6) În plus, *principiu* este numit și elementul de unde poate fi cunoscut mai întâi lucrul, de exemplu, *ipotezele sunt principiile demonstrațiilor*. În același sens sunt numite principii și rațiunile de a fi. Căci *toate rațiunile de a fi sunt principii.*[4]

Așadar, comun tuturor principiilor este faptul de a reprezenta primul termen de unde fie este, fie se naște, fie este cunoscut /ceva/. Unele principii sunt încorporate lucrului care provine din ele, altele îi sunt exterioare. Iată de ce *natura este principiu și /la fel/ elementul, gândirea, preferința, Ființa și scopul*. Căci binele și frumosul sunt *principiul* multora, atât al cunoașterii, cât și al mișcării.

Capitolul 2[5]

1) *Rațiune de a fi* /a unui lucru/ <αἴτιον> se numește, într-un sens, /materia/ încorporată, din care provine ceva, așa precum bronzul este rațiunea de a fi a statuii și argintul — aceea a vasului și a genurilor acestora.

2) Într-alt sens, *rațiunea de a fi* este *forma și modelul*, adică definiția a *ceea-ce-e-în-sine* lucrul, genurile acesteia și părțile aflate în definiție. (De exemplu, raportul de doi la unu, și în general numărul, este forma și rațiunea de a fi a octavei.)[6]

3) Într-alt sens, apoi, *rațiunea de a fi* arată de unde este cel dintâi început al mișcării sau al repaosului, precum cel care a chibzuit /este începutul unei activități/, sau tatăl este începutul copilului și, în general, făcătorul este *rațiune de a fi* /și început/

---

[4] V. *Lămuriri preliminare*, p. 23.

[5] Aristotel reia distincția sa fundamentală între cele patru rațiuni de a fi – materială, formală, eficientă și finală – pe care a prezentat-o în Cartea Alpha mare, cap. 3.

[6] Rațiunea formală este luată în sens larg: nu numai definiția propriu-zisă care arată ce este lucrul, ci și părțile definiției sau alte moduri de a indica același lucru sunt cuprinse în ea: octava este un raport de numere, deci numărul, în general, este rațiune formală pentru octavă, ca și ideea de raport, nu numai acel raport particular.

pentru cel făcut și cel care poate să schimbe este *rațiune de a fi* pentru cel care se schimbă.

4) Mai departe, într-alt sens, rațiune de a fi înseamnă *finalitatea, adică scopul,* după cum sănătatea este scopul plimbării. Căci — întrebăm — de ce se plimbă /cineva/ ? Ca să fie sănătos — răspundem. Și, vorbind astfel, gândim că am prezentat *rațiunea de a fi a plimbării*. Și sunt tot *rațiuni de a fi* /finale/ acelea care intermediază scopul, atunci când un alt lucru se mișcă /către acest scop/. De exemplu, cura de slăbire intermediază sănătatea, la fel și purificarea, sau medicamentele, sau instrumentele /medicale/. Căci toate acestea se folosesc în vede- 1013 b
rea sănătății, diferența dintre ele fiind că unele sunt instrumente, altele acțiuni.

Cam atâtea sunt sensurile termenului *rațiune de a fi*. Se întâmplă însă că, de vreme ce *rațiunile de a fi* au multe sensuri, să existe și multe rațiuni ale aceluiași lucru, fără să fie luate în context: de exemplu, rațiunile statuii, luată ca atare și nu ca altceva[7], sunt și arta sculpturii, și bronzul, dar ele nu sunt rațiuni *în același sens*, ci /bronzul/ este rațiune de a fi în calitate de materie, în timp ce arta sculpturii este *rațiune de a fi* fiindcă de la ea provine mișcarea /ce a generat statuia/. Se întâmplă, de asemenea, să existe și rațiuni de a fi reciproce, precum a face eforturi este rațiunea bunei condiții, iar buna condiție — rațiunea eforturilor, numai că rațiunile nu sunt rațiuni în același sens, ci buna condiție este rațiune luată ca scop, în timp ce a face eforturi este rațiune ca origine a mișcării.

În plus, același lucru poate fi *rațiune de a fi* pentru contrarii: căci ceea ce, prezent fiind, pricinuiește un anume lucru, tot pe acela, când e absent, îl socotim uneori a pricinui lucrul contrar. De exemplu, credem că absența cârmaciului a produs naufragiul, pe când prezența lui ar fi produs salvarea. Ambele, și prezența, și lipsa, sunt rațiuni de a fi luate ca lucrul ce pune în mișcare.

[7] Cineva ar putea susține faptul că cuptorul de topit bronzul este o rațiune de a fi a statuii. Dar statuia ca statuie, și nu ca simplu obiect de bronz, este doar în context produsă de un anume cuptor, deoarece bronzul, ca rațiune materială, a fost prelucrat într-un cuptor.

Toate *rațiunile de a fi* amintite acum se repartizează după cele *patru tipuri* foarte clare. Astfel, literele silabelor, materia artefactelor, focul, pământul și toate elementele corpurilor, părțile întregului, premisele raționamentului sunt rațiuni de a fi indicând o proveniență. Unele dintre ele indică proveniența luată ca *substrat*, precum părțile /din care este alcătuit corpul/, altele o indică arătând *ce este în sine* lucrul — întregul, sinteza, forma.[8]

Iar sământa, medicul și omul care a chibzuit ceva, și în general, orice producător — toate acestea reprezintă *punctul de unde începe schimbarea sau starea.*

În fine, altele sunt luate *rațiuni* în calitate de *finalitate* și de bine pentru celelalte lucruri. Căci scopul vrea să fie *binele suprem* și finalitatea celorlalte lucruri. Și să nu fie nici o diferență a vorbi despre el ca *bine* sau ca *bine aparent*[9].

Acestea și atâtea sunt *rațiunile de a fi* după tipul lor; felurile rațiunilor luate după număr sunt, desigur, multe, dar, rezumând, se reduc și acestea. Rațiunile se spun în multe sensuri, și chiar dintre cele de același tip una este anterioară sau posterioară alteia: de exemplu, *medicul*, dar și /apoi/ *omul expert* într-o artă sunt producătorii sănătății, octava /muzicală/ se explică prin dublu și /mai departe/ prin număr[10]. Și întotdeauna premisele cuprinzătoare /determină/ pe oricare dintre consecințele particulare.

Alte rațiuni trebuie considerate *contextuale* și genuri ale acestora, precum rațiunea /eficientă/ a statuii este, într-un sens,

---

[8] Sectoarele cercului – ca părți ale acestuia – pot indica „materialul“ din care a luat naștere cercul. Pe de altă parte, sub raportul definiției și al formei, sectoarele au ca proveniență și rațiune de a fi cercul întreg.

[9] Faptul că, să spunem, oamenii se înșală asupra binelui propriu, mâncând, de pildă, ceva care le face rău, nu schimbă valoarea binelui, fie și aparent, de rațiune finală. Important este că oamenii acționează în vederea a ceea ce ei cred că este bine.

[10] În primă instanță, sănătatea este produsă de medic, dar, deoarece medicul este expert într-o artă, sănătatea e produsă și de omul expert. Ambii sunt rațiuni /cauze/ eficiente, dar se deosebesc prin raportul de anterioritate – posterioritate. La fel și cazul octavei.

Policlet și, într-alt sens, un sculptor, dat fiind că sculptorul, *într-un anume context*, a fost Policlet[11]. Iar premisele cuprinză- 1014 a
toare determină și rezultate contextuale, precum omul produce /existența/ statuii, sau, în general, animalul o produce pe aceasta, deoarece Policlet este om, iar omul este animal.

Dar și dintre situațiile contextuale /ce constituie rațiuni/ unele sunt mai îndepărtate, altele sunt mai apropiate, precum se întâmplă dacă omul alb și omul muzical ar fi văzuți responsabili pentru producerea statuii, și nu doar Policlet sau omul[12].

Dar alături de toate /trebuie ținut seama/ și de rațiunile de a fi invocate *în mod propriu* <οἰκείως λεγόμενα>, cât și de cele invocate *contextual*, primele fiind desemnate drept capacități virtuale, celelalte fiind în actualizare: precum un constructor este rațiunea de a fi construirii /casei/, rațiune văzută /drept capacitate virtuală/ de a construi, în timp ce un constructor care construiește /efectiv/ este /rațiunea de a fi aflată în plină actualizare/[13]. Vom afirma ceva asemănător cu cele spuse și în legătură cu efectele ale căror rațiuni sunt rațiunile /respective/, de pildă: o anumită rațiune produce această statuie anume, sau o statuie /oarecare/, sau, în general, o imagine; și o altă rațiune produce acest bronz, ori bronz, ori, în general, materia. Iar în privința rațiunilor contextuale — la fel.

În plus, și rațiunile proprii, și cele contextuale vor fi prezentate în combinația lor <συμπλεκόμενα>, precum e /când spunem/ că producerea statuii nu se datorează nici lui Policlet /ca atare/, nici sculptorului /ca atare/, ci sculptorului Policlet.

---

[11] Statuia este opera unui sculptor; or, fiindcă s-a întâmplat ca un sculptor să se numească Policlet, statuia este și opera lui Policlet, dar în chip contextual, și nu esențial.

[12] Dacă Policlet este alb și muzical, muzicalul și albul au produs în chip întâmplător, contextual, o statuie, dar relația dintre aceasta și Policlet sau om este mai directă, mai apropiată.

[13] Întotdeauna o construcție are drept cauză necesară (proprie) un constructor /oarecare/, aflat în virtualitate; dar construcția efectivă este produsă de un anumit constructor a cărui activitate nu este necesară, ci contextuală.

Oricum, toate aceste rațiuni sunt *șase la număr*, dar se spun /mereu/ în câte două feluri: /ele se iau/ fie în mod individual, fie în mod generic; fie în mod contextual, fie ca gen al contextualului; fie că sunt văzute în combinare, fie izolat[14]; dar toate /rațiunile/ sunt fie în activitate, fie sunt capacități virtuale. Acestea din urmă se deosebesc /de primele/ prin aceea că rațiunile în activitate și cele individuale există și dispar *simultan* cu efectele pe care le produc; de exemplu, acest om care vindecă *acum* coexistă cu omul care este vindecat *acum*, sau acest om care clădește *acum* — cu construcția care se clădește /în momentul respectiv/[15]. Dimpotrivă, rațiunile prezente ca niște capacități virtuale nu sunt simultane cu efectele lor întotdeauna: căci nu piere clădirea simultan cu constructorul.

Capitolul 3

Element <στοιχεῖον> se numește lucrul prim, încorporat, indivizibil din punct de vedere al speciei, la o altă specie /de lucruri/, din care se compune /ceva/. De exemplu, *elementele vorbirii* sunt acele /sunete/ din care se compune vorbirea, sunete în care ea se divide în ultimă instanță. Acestea, sub raportul speciei lor, nu se mai divid în alte sunete, ci, dacă totuși se divid /cantitativ/, părțile sunt similare ca specie (de pildă, dacă partea apei este /tot/ apă, partea silabei nu e silabă)[16].

La fel vorbesc și despre *elementele* corpurilor cei care indică /drept elemente/ ultimele corpuri în care se divid lucrurile;

[14] Ar fi: 1) rațiunea individuală, 2) cea generică, 3) facultativă, 4) facultativă generic (precum faptul de a produce, fără necesitate, nu această statuie, ci o statuie), 5) luată combinat, 6) luată izolat.

[15] Cel care vindecă, văzut strict în actualizare, coexistă cu cel vindecat, de asemenea în actualizare. În momentul când acțiunea de vindecare încetează, nu mai există decât medic și pacient, dar nu om care vindecă și om care este vindecat.

[16] Aristotel nu este atomist: elementul la el este indivizibil numai sub raport specific, nu și cantitativ. Silaba nu e element al vorbirii deoarece ea poate fi divizată în sunete ce nu sunt silabe (diferite

acele elemente nu /se mai divid/ în alte corpuri *diferite /de ele/ ca specie*, fie că este vorba despre un singur element de acest tip, fie că despre mai multe[17]. Asemănător se vorbește și despre *elementele* propozițiilor și figurilor geometrice, și în general, despre cele ale demonstrațiilor. Căci primele demonstrații, incluse în multe /alte/ demonstrații, sunt numite elementele demonstrațiilor. Astfel de raționamente <συλλογισμοί> primare sunt 1014 b
cele alcătuite din trei termeni asociați printr-un termen mediu[18].

Dar extrapolându-se /sensul cuvântului/ *element*, se ajunge, de aici, să fie numit astfel ceea ce, fiind unu și mic, ar fi folositor pentru multe /altele/, de unde se trage obiceiul că oamenii numesc element și micul, simplul și indivizibilul. De aici a venit că cele ce sunt în cel mai mare grad universale să fie /numite/ elemente, fiindcă fiecare dintre acestea, fiind el unu și simplu, se regăsește în multe alte lucruri, fie în toate, fie în cât mai multe; și /tot de aici/ a venit că *unu* și *punctul* au apărut unora drept elemente. Iar fiindcă numitele *genuri* sunt universale și indivizibile (nu există definiție pentru ele), unii numesc genurile elemente[19]. Și chiar mai mult numesc ei genurile /elemente/ decât numesc /în acest fel/ diferența specifică, deoarece genul este mai universal /decât diferența/. Într-adevăr, acolo unde există diferență specifică există și gen, dar nu oriunde există gen există și diferență specifică[20]. Comun tuturor este faptul că *element* al fiecărui lucru este primul constituent inclus în fiecare lucru.

---

specific de silabă); apa este element deoarece ea poate fi divizată doar în părți similare calitativ, adică ce sunt apă la rândul lor.

[17] Părțile apei sunt tot apă, părțile focului sunt tot foc etc.

[18] Aristotel pare să nu-și respecte aici definiția: căci părțile silogismului sunt judecățile care aparțin altei specii decât silogismul.

[19] Este vorba despre Unu, Ceea-ce-este, Bine, Adevăr.

[20] Diferența specifică distinge specia în cadrul genului; deci existența ei presupune existența genului. Dar dacă Unu sau A fi sunt genuri ele nu admit diferența specifică, deoarece, din cauza universalității acestor genuri, aceasta ar însemna ca genul să poată fi predicat al diferenței. Vezi Cartea Beta, cap. 3.

Capitolul 4

Natură <φύσις> se numește, într-un sens, nașterea celor ce cresc <γένεσις τῶν φυομένων>, precum ar fi dacă cineva l-ar pronunța pe u lungindu-l; în alt sens, /se spune așa/ de la lucrul prim, încorporat, pornind de la care crește ceea ce crește <φύεται τὸ φυόμενον>[21].

În plus, /*natură* înseamnă/ originea primei mișcări aflate în fiecare dintre cele ce sunt prin natură, aflată în el însuși în măsura în care el există. Se spune că *sporesc natural* <φύεσθαι> despre acelea câte obțin creșterea dintr-o altă sursă prin atingere și *existență laolaltă* <συμπεφυκέναι> sau existență anexată <προσπεφυκέναι>, precum e cazul embrionilor. Dar atingerea diferă de *existența laolaltă:* în cazul primei nu e necesar să mai existe ceva în afara atingerii, în timp ce în cele care există laolaltă există un *ce* identic în ambele ființe, care face, în loc de /o simplă/ atingere, ca ele să existe laolaltă și să fie una din punct de vedere al continuității și al cantității, dar nu și din cel al calității.

Pe deasupra, se spune *natură* acel ceva inițial din care fie există, fie devine ceva dintre cele ce există natural, fiind acel ceva neorganizat <ἀρρύθμιστον> și incapabil de transformare prin propria putere, precum *natura* statuii și a unor vase de bronz este bronzul, iar cea a unor obiecte de lemn este lemnul. La fel se întâmplă și în celelalte cazuri.[22] Căci din aceste /materiale/ e făcut fiecare obiect, atunci când *materia primă* se păstrează.[23] În acest fel se spune că elementele sunt natura celor ce sunt, unii invocând /în acest rol/ focul, alții aerul, alții apa, alții altceva de același fel, alții, în fine, invocă /în calitate de natură/ unele dintre aceste elemente, alții pe toate acestea.

---

[21] Jocuri de cuvinte intraductibile; φύσις conține radicalul fu ce are sensul „a crește“, „a spori“ și a cărui vocală este scurtă.

[22] Natură înseamnă aici, evident, materie, ὕλη, sau rațiune materială.

[23] Este vorba despre materia primară, din care sunt alcătuite materiile secunde, precum focul, apa, ori chiar despre aceste materii în raport cu materii „terțiare“, precum lemnul, bronzul etc.

Într-alt sens *natură înseamnă Fiinţa lucrurilor naturale*, după cum fac cei care declară că *natura* este prima reuniune /a elementelor/, sau precum spune Empedocle că:

nu există natură pentru nimic din cele ce sunt, 1015 a
ci doar reuniune şi schimb al celor reunite;
„natură" se numeşte numai de către oameni.

De aceea şi pe câte există sau devin în mod natural, chiar când există deja constituentul din care ele ajung să devină sau să existe, încă nu le socotim a avea natură, dacă nu ar poseda *formă, configuraţie*. Prin natură există, aşadar, ceea ce provine din ambele, precum sunt animalele şi părţile lor.[24] *Natura* însă este şi *prima materie* (dar şi aceasta trebuie înţeleasă în două sensuri: fie cea raportată la corpul respectiv, fie cea în mod absolut prima; de exemplu, bronzul este, în primul sens, materia primă a obiectelor din bronz raportată la ele; în sensul absolut însă, *prima materie* este probabil apa, dacă toate cele care se pot topi sunt apă), dar şi formă şi Fiinţă. Căci acestea reprezintă finalitatea generării.

Prin transfer semantic, în general, *orice Fiinţă este numită natură* din această pricină, deoarece şi Fiinţa este o natură.[25] Din cele spuse rezultă că *prima natură* şi cea *în mod principal* numită /aşa/ este Fiinţa celor care au principiul mişcării în ele însele *luate ca atare*. Căci materia este numită *natură* prin faptul că o poate primi pe aceasta /forma/, iar generările şi creşterea se numesc *natură* pentru că sunt mişcări ce pornesc de la ea. Iar aceasta /natura/ este principiul mişcării lucrurilor naturale, ea fiind imanentă cumva lor fie ca virtualitate, fie în actualizare.

---

[24] „Din ambele" ar putea însemna aici nu „forma şi configuraţia" – termeni practic sinonimi –, ci compusul din materie şi formă, care poate fi şi el numit „natură", mai ales dacă forma sau Fiinţa lucrului poate fi numită „natură".

[25] Probabil că este vorba despre artefacte, numite „natură" prin transfer semantic.

Capitolul 5

Necesar <ἀναγκαῖον> e numit acel lucru fără de care nu e cu putință să se trăiască, ca unul ce contribuie /la menținerea vieții/. De exemplu: a respira și hrana sunt necesare animalului, deoarece în absența lor nu pot exista. De asemenea, în absența necesarului nu e cu putință ca binele fie să existe, fie să se facă, ori răul să fie înlăturat sau eliminat (precum a bea leacul este necesar ca să nu suferi, iar a naviga la Egina este necesar ca să iei bani).

În alt sens, *necesar* se numește constrângătorul și constrângerea. Acesta este ceea ce împiedică și oprește împotriva tendinței naturale și a intenției; căci constrângătorul este numit *necesar*, de unde rezultă că acesta este și dureros; după cum și Euenos spune: „*Orice lucru necesar dureros e prin fire*". Iar constrângerea e o necesitate. O spune și /personajul lui/ Sofocle: „*Sunt constrânsă să fac asta.*"[26] Și se pare că necesitatea este ceva inflexibil, și pe bună dreptate. Căci ea se opune mișcării izvorâte din intenție și deliberare rațională.

În alt sens, se spune că e *necesar* să fie așa *ceea ce nu-i cu putință să fie altfel*. Și potrivit cu acest sens al cuvântului „necesar", și restul lucrurilor toate sunt numite necesare. Și constrân-
1015 b gătorul este numit *necesar de făcut sau de suportat* în acel moment, când nu se poate /acționa/ în virtutea tendinței /firești/ din cauza constrângerii, ca fiind necesitatea aceea din pricina căreia nu se poate altminteri; și la fel se spune în privința celor ce contribuie la viață și la bine. Prin urmare, atunci când nu-i posibil într-un caz binele, într-altul viața și existența fără anumite condiții, acestea sunt necesare și cauza aceasta reprezintă o necesitate.

Alt sens /al termenului „necesar"/: este vorba despre demonstrația /consecințelor/ necesare, când nu e cu putință să fie altfel, dacă s-a făcut o demonstrație riguroasă <ἁπλῶς>. Primele /principii/ dau rațiunea acestui fapt, dacă este imposibil să decurgă alte consecințe din premisele din care se alcătuiește

---

[26] Sofocle, *Electra*, v. 256.

silogismul. Pentru unele /propoziții/ există un alt motiv /decât ele însele/ de a fi necesare, pentru altele nici unul, ci altele /decât ele/ există cu necesitate din pricina lor.[27] *Prin urmare, lucrul simplu este și primul, și, în chip suveran, necesar.* Căci acest lucru simplu nu poate exista în mai multe feluri, astfel încât el să nu fie nici așa, nici într-altfel[28]. Într-adevăr, deja el ar fi, /în acest caz/, în mai multe feluri, /și n-ar mai fi simplu/. Dacă, așadar, *există unele entități eterne și imobile, nu există nici o constrângere și nimic contra naturii în ceea ce le privește.*[29]

Capitolul 6

Unul <τὸ ἕν> exprimă, pe de-o parte, o *unitate dependentă de context*, pe de altă parte, o *unitate intrinsecă.*

Despre unitate dependentă de context /vorbim/ când ne referim la *Coriscos și muzician,* cât și *la Coriscos muzician* (este același lucru a spune *Coriscos și muzician* cu a spune *Coriscos muzician*), la *muzician și drept*, cât și *la Coriscos muzician* și *Coriscos drept.* Toate acestea sunt considerate a forma o unitate contextuală — dreptul și muzicianul fiindcă au revenit în *context* unei unice Ființe; muzician și Coriscos fiindcă primul reprezintă o situație contextuală pentru celălalt.[30]

Asemănător, într-un fel, și *muzicianul Coriscos* este unul și același lucru cu *Coriscos*, deoarece una dintre cele două părți este în mod contextual unită cu cealaltă dintre părțile sintagmei,

---

[27] Aristotel distinge între axiome și propoziții derivate, după ce mai înainte a trimis la demonstrația logică, ale cărei concluzii sunt necesare, spre deosebire de demonstrația „dialectică", care duce doar la consecințe probabile.

[28] Dacă lucrul simplu nu poate fi decât într-un singur fel, el este și necesar, căci necesar înseamnă tocmai a nu putea fi altfel.

[29] Desigur, este vorba despre divin, entitate simplă și care nu poate exista cu necesitate decât într-un singur fel: etern și imobil.

[30] În esența lui Coriscos nu e cuprins faptul de a fi muzical, nici cel de a fi drept. De aceea, unitatea dintre Coriscos și muzical sau drept este contextuală, aici în sensul de întâmplătoare.

bunăoară *muzicianul* este unit contextual cu *Coriscos*. Iar *muzicianul Coriscos* este unul și același lucru cu *dreptul Coriscos* deoarece o parte a fiecăreia dintre cele două /sintagme/, luată ca unitate, se unește într-un anume context, cu același /subiect/ luat ca o unitate. La fel stau lucrurile și dacă s-ar vorbi despre *unire contextuală fie în legătură cu genul, fie în legătură cu numele cu sens universal*; de pildă, că este totuna *om* și *om muzician*. Căci, fie că muzicianul reprezintă o proprietate contextuală a omului, luat ca o singură Ființă, fie că ambele predicate sunt proprietăți contextuale pe care le posedă un individ oarecare, precum Coriscos. Afară doar că nu în același fel se raportează /la subiectul Coriscos/ cele două predicate: căci primul /om/ se raportează la subiect, precum un gen și aflat în Ființă, celălalt, /muzician/ — ca o dispunere sau o proprietate a Ființei <ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας>[31].

Câte lucruri, așadar, sunt declarate a constitui o unitate dependentă de context sunt în acest fel. Dintre cele care sunt declarate a fi o *unitate intrinsecă*, unele sunt declarate /astfel/ prin aceea că reprezintă o continuitate, precum un mănunchi
1016 a e o unitate datorită legăturii, iar bucățile de lemn — datorită cleiului. Iar o linie, chiar dacă este curbată, dar rămâne continuă, este declarată a fi una, după cum și fiecare dintre membre /sunt astfel/, precum piciorul și brațul.

Dintre acestea, sunt declarate a fi una însă mai curând cele ce au o continuitate naturală decât cele ce o au astfel în mod artificial. Este numit continuu lucrul a cărui mișcare e una *în mod intrinsec* și nu-i posibil să fie altfel. Dar e una /mișcarea/ lucrului indivizibil și indivizibil în timp. Iar lucrurile continue *în mod intrinsec* sunt cele care nu formează o unitate prin

---

[31] Aristotel arată că predicația poate fi concepută în două moduri numite mai târziu, *în extensiune* și *în intensiune*: astfel predicatul *a fi om* și *a fi muzician* pot fi considerate fie ca incluse, cel de-al doilea în primul, ca specia în gen, fie ambele pot fi raportate la același subiect individual, ca proprietăți ale acestuia, numai că *a fi om* e o proprietate esențială, în timp ce a fi muzician e o proprietate neesențială. Ambele tipuri de predicații sunt însă numite „contextuale" <κατὰ τὸ συμβεβηκός>, deoarece ambele – în pofida deosebirilor dintre ele – nu sunt incluse în definiția Ființei.

/simplă/ atingere. Căci dacă ai așeza laolaltă bucăți de lemn care se ating între ele, nu ai putea spune că acestea sunt un /singur/ lemn, nici un /singur/ corp, nici altceva continuu. Și lucrurile, în general, continue sunt declarate a fi una, chiar dacă au îndoituri, și cu atât mai mult dacă nu au îndoituri, precum se întâmplă cu gamba și pulpa piciorului, de vreme ce este posibil ca mișcarea piciorului să nu fie una singură. Iar linia dreaptă este în mai mare măsură o unitate decât e cea frântă. Pe aceasta din urmă, care are unghiuri, o numim și nu o numim unitate, fiindcă este cu putință ca mișcarea ei să fie și să nu fie simultană; dar mișcarea liniei drepte este întotdeauna simultană, și nici o parte a ei care are mărime nu este în repaos, în timp ce o alta să fie în mișcare, așa cum se întâmplă în cazul liniei frânte.

În alt sens, apoi, /ceva/ este declarat unu prin aceea că substratul /său/ este indistinct după forma /sa/. Este indistinct /substratul/ lucrurilor a căror formă este indivizibilă în raport cu senzația.[32] *Iar substratul este fie primul, fie ultimul raportat la finalitate.*[33] Astfel, vinul este numit unul, și apa — una, întrucât sunt indivizibile în raport cu specia /lor/, și toate lichidele sunt considerate unități (precum vinul, uleiul) și topiturile, fiindcă *substratul ultim* al tuturor este identic /cu sine/. Într-adevăr, ele toate sunt aer sau apă.

Sunt, pe de altă parte, declarate *una* și cele al căror gen, unul fiind, se diferențiază după diferențele specifice opuse /între ele/. Și toate acestea sunt considerate a forma o unitate, fiindcă genul /lor/, unul /singur/ fiind, este substrat pentru diferențele specifice, precum *calul, omul, câinele* formează o unitate /generică/, fiindcă sunt toate animalele. Și într-un mod asemănător /sunt numite astfel/ de parcă ar avea o materie unică.[34]

---

[32] Este vorba din nou despre lucrurile care nu se mai pot diviza decât în părți de aceeași specie, care nu se înfățișează drept compuși, alcătuiți din elemente diferite.

[33] Aristotel distinge din nou materia primordială de materia imediată, sau cea mai apropiată în raport cu *finalitatea,* adică cu forma care exprimă esența lichidului respectiv.

[34] ὑποκείμενον înseamnă aici genul – substrat pentru speciile diferite, și nu, ca de obicei la Aristotel, materia, dar analogia este evidentă.

Aceste lucruri sunt considerate a reprezenta o unitate ba în acest fel, ba /fiindcă/ genul supraordonat e considerat unul și același, dacă ar fi vorba despre ultimele specii ale genului respectiv — genul supraordonat acestora: de pildă, *triunghiul isoscel* și *triunghiul echilateral* sunt una și aceeași figură geometrică /triunghi/, întrucât ambele sunt triunghiuri, dar ele nu sunt triunghiuri identice.[35]

1016 b De asemenea, formează o *unitate* acelea a căror definiție, exprimând *esența* lor, nu se mai poate descompune în altă definiție care să indice esența lucrului (căci, luată în sine, orice definiție se poate descompune[36]). Astfel, ceea ce crește și ceea ce piere sunt unul și același lucru, fiindcă definiția lor e una, după cum, în cazul suprafețelor, una este definiția speciei /lor/. În principiu, atunci când gândirea, nedivizându-se, gândește *ceea-ce-sunt-în-sine* anumite lucruri, și nu poate să facă distincții nici de timp, nici de loc, nici de definiție, acele lucruri sunt în cea mai mare măsură unități, iar *dintre acestea sunt /astfel/ mai cu seamă Ființele*[37].

În general, *cele ce nu admit distincție, în măsura în care nu o admit, sunt considerate a forma o unitate*. De exemplu, dacă /ceva/, în măsura în care e om, nu admite diviziune, /acel ceva/ este un unic om. Dacă /nu admite diviziune/, în măsura în care este animal, reprezintă un unic animal; dacă ceva /nu admite diviziune/, în măsura în care este mărime, reprezintă o unică mărime.[38] Cele mai multe lucruri sunt considerate a reprezenta o unitate prin faptul că ele fie fac, fie au, fie suportă, fie se raportează la altceva /decât ele/ care este unu.[39]

---

[35] Lucrurile pot avea unitate fiindcă aparțin unui gen comun.

[36] O definiție, fiind un discurs, se poate diviza în părți, dar aceste părți nu mai au caracter de definiție, și nici măcar de discurs.

[37] Existența unei unice definiții indică existența unei unice Ființe a lucrurilor respective. Aici se află, cum am văzut, principalul „punct de stabilitate" în teoria lui Aristotel.

[38] Evident, un om este o unitate, luat ca om, dar nu este o unitate luat ca mărime, deoarece mărimea se poate diviza în părți ce sunt și ele mărimi la rândul lor.

[39] Vezi Cartea Gamma, cap. 2, despre multiplele semnificații ale termenilor. Mai multe piese formează o unitate, fiindcă sunt piesele

Dar sunt numite *în mod primar* <πρώτως> unități cele a căror *Ființă este una*, anume una fie prin *continuitate*, fie prin *specie*, fie prin *definiție*. Căci le numărăm ca fiind mai multe pe cele care fie nu sunt continue, fie nu țin de o singură specie, fie nu au o singură definiție.

În plus, despre unele lucruri spunem că formează o unitate, dacă au o anumită cantitate și o continuitate, dar sunt situații când nu spunem astfel, *dacă nu avem de-a face cu un întreg, iar acesta nu ar avea o formă unică.* Astfel, nu am considera o unitate privind în orice fel părțile prinse între ele ale încălțămintei, afară doar dacă nu din pricina continuității /dintre ele, ci /am face-o mai ales/ dacă astfel ar exista o piesă de încălțăminte care are deja o formă unică. De aceea considerăm a fi o unitate cel mai mult *cercul* printre linii, deoarece el formează un întreg și este perfect.

Ce-este-în-sine unul reprezintă *ce-este-în-sine* un punct de plecare sau un principiu, anume al numărului. Căci *prima măsură* e un punct de plecare <ἀρχή>; lucrul cu care mai întâi cunoaștem /ceva/, acela este prima măsură a fiecărui gen /de cunoștințe/. *Unul* este, așadar, în legătură cu orice /gen/ punctul de plecare a ceea ce poate fi cunoscut. Dar unul /ca unitate de măsură/ nu este același în toate genurile: căci ba semitonul /este unitatea/, ba vocala sau silaba. *Unul* pentru greutăți este diferit de cel pentru mișcări. În toate cazurile însă, el este indivizibil fie prin cantitate, fie prin specie. În privința unului indivizibil după cantitate, cel care în toate direcțiile nu are poziție, aceasta este *monada*. Cel care este indivizibil în toate direcțiile dar are poziție este *punctul*; cel care este divizibil într-o singură direcție e *linia*; în două — e *suprafața*; cel care e divizibil în toate direcțiile, adică în cele trei, din punct de vedere cantitativ, este *corpul*. Mergând înapoi, *unul* divizibil în două direcții este suprafața, divizibil într-o singură direcție — linia, iar *unul* care nu este divizibil în nici o direcție, din punct de vedere cantitativ, este punctul și monada: anume, cea fără poziție este monada, cel cu poziție este punctul.

---

unui unic automobil. Mai mulți muzicieni formează o unitate, deoarece cântă într-o singură orchestră etc.

De asemenea, unele lucruri sunt *o unitate numerică*, altele au una *specifică*, altele — generică, altele — *analogică*. Cele cu unitate numerică sunt *cele a căror materie doar este una singură*, prin specie formează o unitate *cele ce au o definiție unică*, prin gen formează o unitate cele care au *același tip de predicat*, iar prin analogie formează o unitate lucrurile care sunt *ca într-un raport al unui termen față de alt termen*. Mereu tipurile /de unitate/ posterioare sunt o consecință <ἀκολουθεῖ> a celor anterioare. Astfel, câte formează unități numerice formează și unități specifice, dar nu toate câte formează unități specifice formează și unități numerice[40]. Însă au unitate generică câte
1017 a au și unitate specifică, însă nu toate câte au unitate generică o au și pe cea specifică, ci o au pe cea analogică. Și nu toate cele câte au unitate analogică au și unitate generică.[41]

Este evident și că multitudinile vor fi opuse unității: unele fiindcă nu sunt continue[42], altele fiindcă posedă materia divizibilă sub aspectul speciei, fie prima materie, fie ultima[43], altele,

---

[40] Această pisică este una la număr, dar, evident este și aparținătoare aceleiași specii. Două pisici însă aparțin aceleiași specii, dar nu sunt aceeași pisică.

[41] Pisica și câinele aparțin aceluiași gen (mamifere), dar nu și aceleiași specii. G. Reale crede că unitatea de analogie nu se referă la aceea despre care se vorbește în Cartea Gamma, cap. 2, prin care mai multe semnificații se raportează la un principiu sau un centru, ci la o unitate bazată pe o proporție cu patru termeni. De pildă: vederea este pentru corp ceea ce știința este pentru suflet: între vedere și știință există o unitate analogică. Cred însă că Reale nu observă că, după ce Aristotel spune în Cartea Gamma, cap. 2 că, de pildă, toate sensurile lui „a fi" se raportează la Ființă, el alcătuiește o proporție când arată că la fel se comportă și sensurile lui „sănătos". Proporția ar fi: așa cum diferitele sensuri ale lui „sănătos" se raportează la „sănătate", tot astfel diferitele sensuri ale lui „a fi" se raportează la Ființă; și, în sens general, diferitele sensuri ale unui concept care nu acoperă un gen sau o specie se raportează analog la *primul element ierarhic* al conceptului.

[42] Masa și scaunul.

[43] Casa în raport cu părțile sale componente, care nu sunt „masă". Se pot distinge aici „materia ultimă", cărămizile, lemnul, și „materia primă" – pământul, apa etc.

în sfârșit, prin faptul că există mai multe definiții care arată *ce sunt ele*.

Capitolul 7

Este <τὸ ὄν> semnifică, pe de-o parte, /o asociere/ valabilă *în context* <κατὰ συμβεβηκός>, pe de altă parte, o asociere valabilă *intrinsec* <καθ' αὑτό>[44]. În prima accepțiune, spunem, de pildă, că *dreptul este muzician*, ori că *omul este muzician*, ori că *muzicianul este om*; vorbim ca și când muzicianul ar clădi o casă, fiindcă a ținut de *o caracteristică dependentă de context* a constructorului *să fie* și muzician, sau de una a muzicianului *să fie* și constructor (faptul că ceva este altceva înseamnă că ceva are proprietatea în acel context de a fi ceva). La fel stau lucrurile și cu exemplele de mai sus:

Căci de câte ori îl numim pe om muzician și pe muzician îl numim om, sau pe alb îl numim muzician, ori pe acesta alb, /o facem/ fiindcă, pe de-o parte, ambele predicate /muzician și alb/ sunt asociate *în mod contextual* aceluiași subiect, iar, pe de altă parte, pentru că ele reprezintă *proprietățile contextuale* ale unui subiect existent *autonom* <τῷ ὄντι>. Afirmăm că *muzicianul este om* deoarece omul are proprietatea, dependentă de context, de a fi muzician. La fel se poate vorbi despre *a fi non-alb*, deoarece acel lucru este non-alb, care are proprietatea contextuală să nu fie alb.

Așadar, termenii concepuți a sta /într-o asociere/ dependentă de context sunt concepuți astfel fie pentru că ambii termeni /ai unei propoziții/ țin de același subiect ce există

---

[44] Aristotel discută semnificația copulei *a fi*. Distincția pe care o face nu se referă la faptul că uneori asocierea subiectului cu predicatul este nenecesară, alteori necesară, ci la faptul că ne putem referi fie la termenii care sunt asociați și care sunt, în general, contextuali, fie la tipul predicației în care ei cad cu necesitate. Distincția este asemănătoare cu cea din algebră, dintre identitate (o egalitate în sine) și ecuație (o egalitate contextuală).

/autonom/, fie pentru că al doilea termen ține de primul ce are o existență autonomă, fie pentru că există un subiect căruia îi aparține un predicat al cărui predicat este /chiar/ subiectul[45].

Se vorbește cu referire la valorile lui „a fi" *luate în mod intrinsec* în tot atâtea sensuri câte semnificații au *figurile predicației* <τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας>: în câte moduri se poate afirma /ceva despre ceva/, în tot atâtea moduri semnifică și cuvântul „a fi". Dat fiind că, dintre cele ce sunt predicate, unele semnifică *ce este* /lucrul/, altele — *cum este* el, altele — *cât este*, altele — *unde este*, altele — *când este*, vocabula „a fi" semnifică același lucru cu fiecare dintre categorii[46]. Căci nu este nici o diferență între propozițiile „omul este în însănătoșire" și „omul se însănătoșește", nici între propozițiile „omul este la plimbare" sau „este în proces să taie" și propozițiile „omul se plimbă" sau „omul taie", și la fel stau lucrurile și în celelalte situații.[47]

---

[45] Atunci când se poate spune că albul e muzician, dar și că muzicianul e alb (predicatul subiectului are drept predicat, în a doua propoziție, subiectul din prima propoziție), asocierea prin copula este se face în mod contextual, non-necesar.

[46] În *Categorii*, Aristotel vorbește despre 10 categorii sau *figuri ale predicației*: Ființa, cantitatea, calitatea, locul, timpul, relația, acțiunea, suferirea, poziția și posesia. Aici apar doar 8, lipsind poziția și posesia. De reținut că el consideră că legătura dintre subiect și predicat, copula, se modulează, după felul predicatului, căpătând aceeași semnificație fundamentală cu a acestuia.

[47] În greacă, existența participiului verbal activ sau pasiv la patru timpuri face ca propoziții cu predicat verbal să poată fi cu ușurință redate prin propoziții cu predicat nominal, deci care presupun copula „a fi". Aristotel presupune, deci, că „a fi" este prezent implicit cel puțin în orice propoziție și că el asumă funcția categorială a predicatului.

O mare problemă au constituit-o exemplele date de Aristotel ce par a corespunde unei predicații nonnecesare, contextuale. Vezi: Reale, *loc.cit.* Unii au presupus că Aristotel pur și simplu a greșit. Soluția, după părerea mea (ce seamănă cu cea a lui Reale), este să nu distingem în cazul acestor exemple între τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός și τὸ ὄν καθ' αὑτό ca între „contextual, extrinsec, facultativ etc." și „esențial, necesar, intrinsec etc.", cum se face de obicei. Mai degrabă prin τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός să înțelegem rolul lui „a fi" în perspectiva

De asemenea, „a fi“ semnifică și că „/ceva/ *este*“, *fiindcă este adevărat*, în timp ce „a nu fi“ semnifică faptul că /lucrul/ *nu e adevărat, ci fals*. La fel se întâmplă în cazul afirmației și al negației, de exemplu: /se spune/ că *Socrate este muzician*, fiindcă aceasta este adevărat, sau /se spune/ că *Socrate este non-alb*, fiindcă aceasta este adevărat. Dar /se spune/ că *diagonala nu este comensurabilă*, fiindcă e fals /că e comensurabilă/.[48]

În continuare, „a fi“ semnifică și ceea-ce-este afirmat, pe 1017 b
de-o parte, ca o *virtualitate*, pe de alta, *în actualizare*, în raport cu toate sensurile amintite.[49] Căci afirmăm că /cineva/ *este văzător* atât când are capacitatea *virtuală* /de a vedea/, cât și când e văzător *în actualizare*, și la fel și când /afirmăm/ că știe atât cel *capabil în mod virtual* să se folosească de știință, cât și cel care se folosește de ea /efectiv/; iarăși, /afirmăm că/ este liniștit atât cel care deja este în repaos, cât și cel capabil să fie liniștit. La fel /vorbim/ și despre Ființe: într-adevăr, afirmăm că „Hermes“ există în piatră, /care e virtualmente capabilă să-l conțină/, și jumătatea liniei /există în linia întreagă/, și că e /virtualmente/ grâu ceea ce e încă necopt. Dar când anume este /ceva/ capabil virtualmente să fie și când — încă nu, trebuie cercetat în altă parte.

---

termenilor pe care îi poate conecta (termeni ce țin de context, și atunci avem asocieri de tipul: A e B, B e A, C e A și B. Iar prin τὸ ὄν καθ’ αὐτό vom înțelege pe „a fi“ privit în sine însuși, adică *capabil să exprime categoriile Ființei*. Atunci, în propoziția „omul este la plimbare“ nu trebuie văzută legătura contextuală dintre subiect și un predicat (pe care Aristotel a examinat-o în exemplele de tip „omul e muzician“), ci expresia categoriei acțiunii, indiferent de un anume predicat sau de un anume subiect. Cu alte cuvinte: „omul este la plimbare“ exprimă nu numai un context în care se află omul, ci exemplifică categoria acțiunii. Or, exprimarea acesteia ține intrinsec de valențele lui „a fi“, căci indiferent ce va face omul, el trebuie ceva să facă.

[48] Cf. Cartea Epsilon, cap. 4.

[49] Prin urmare, în cazul fiecărei categorii, există ființări în actualizare (a fi verde efectiv, de exemplu) și ființări în virtualitate (ceva care este virtual verde, de exemplu o frunză lipsită de lumină).

Capitolul 8

Ființe <οὐσίαι> sunt numite și corpurile simple, precum pământul, focul, apa și câte sunt astfel, în general corpurile, cât și animalele alcătuite din acestea, divinitățile și părțile lor. Toate acestea sunt numite *Ființe*, fiindcă ele *nu sunt calitățile unui substrat, ci alte lucruri le au pe ele drept substrat.*

În alt sens, se numește *Ființă* ceea ce ar fi rațiune a existenței, fiind încorporat în lucrurile respective, câte nu sunt atribuite unui substrat, precum sufletul este încorporat în animal.

De asemenea, /se numesc *Ființe*/ acele părți încorporate în astfel de lucruri, părți ce definesc și marchează un *obiect individual.* Dacă aceste părți sunt suprimate, se suprimă întregul, precum suprimându-se suprafața /se suprimă/ corpul — după cum spun unii[50] — și /se suprimă/ suprafața, suprimându-se linia. Și, în general, numărul pare unora a fi așa ceva (fiind el suprimat, ei spun că nu există nimic și că el definește totul).

În plus, /se numește *Ființă*/ esența lucrului, a cărui expresie este definiția, iar aceasta este numită *Ființa* fiecărui lucru.

Se vede că Ființa este concepută *în două sensuri* /principale/: mai întâi ca *substrat ultim*, care nu mai poate fi atribuit ca predicat unui alt substrat; apoi, ca ceea ce, fiind un *individual*, ar fi și *autonom*; *configurația, forma* fiecărui lucru sunt așa ceva[51].

---

[50] Este vorba despre platonicieni.

[51] Ființă înseamnă ceea ce este permanent și subzistent în lucruri, ceea ce rămâne când apar și dispar calitățile. (Tradus în latină prin *substantia.*) Aristotel observă că, de aceea, există două sensuri principale: cel de *substrat*, suport al unor calități, sens care se învecinează cu cel de materie. Apoi, există *forma* cu expresia sa verbală, definiția, care exprimă ceea ce lucrul este cu adevărat și care, de asemenea, marchează stabilitatea și permanența. Termenul poate sugera o interpretare platoniciană, dar probabil că Aristotel nu se referă aici la ceea ce este separabil *realiter*, ci la ceea ce este separabil, autonomizabil, individualizabil cu ajutorul gândirii: aspectul esențial, general al lucrurilor. V. *Interpretare la* Metafizica, p. 38.

Capitolul 9

Sunt considerate *identice* mai întâi lucrurile care admit o identitate contextuală /între ele/; de exemplu, „albul“ și „muzicianul“ /exprimă/ o identitate în măsura în care sunt proprietățile contextuale ale unuia și aceluiași subiect; „omul“ și „muzicianul“ sunt identici în măsura în care a fi ultimul dintre ele este o proprietate a primului termen. Un termen este identificat /după context/ cu fiecare dintre ceilalți și fiecare dintre ceilalți este identificat cu el. Căci același lucru cu „omul muzical“ este declarat a fi și „omul“, și „muzicalul“, iar acela este /declarat identic/ cu aceștia. Iată de ce toate aceste identități nu au valabilitate universală. Căci nu este adevărat a se spune că orice om și /orice muzician/ sunt identici. /Identitățile/ cu caracter universal sunt valabile intrinsec, dar identitățile dependente de context nu sunt valabile intrinsec, ci sunt date ca vala- 1018 a
bile numai <ἁπλῶς> pentru lucrurile individuale. Într-adevăr, pare a fi același lucru „Socrate“ și „Socrate muzician“; însă cuvântul „Socrate“ nu se poate atribui unei mulțimi de subiecți, de unde rezultă că nu se poate spune „orice Socrate“ în felul în care se spune „orice om“[52].

Unele lucruri sunt considerate identice în acest fel /contextual/; cele însă considerate identice *în mod intrinsec* sunt considerate /astfel/ *în tot atâtea moduri în câte este considerată și unitatea.* Căci sunt socotite a fi identice lucrurile a căror

[52] Aristotel vrea să spună, evident, că Socrate este unul și singur, cel pe care l-au ucis atenienii dându-i să bea cucută. Acela este un subiect individual care poate fi identificat într-un context dat cu predicate ca „muzician“, „bătrân“. Totuși, numele „Socrate“ poate fi aplicat mai multor subiecți, iar expresia „orice Socrate“ poate fi considerată corectă, doar dacă prin ea înțelegem „orice om numit Socrate“. Pe de altă parte, ne-am putea gândi că, într-un sens, atributul „filozof“ se asociază cu acel Socrate, în mod necesar, și nu facultativ și contextual, fiindcă nu poate fi conceput acel Socrate în absența proprietății de a fi filozof.

materie este unică fie sub raportul speciei, fie sub cel al numărului, cât și cele a căror Ființă este unică.[53]

Rezultă cu claritate că identitatea este o unire anume, fie a mai multor /feluri/ de a exista, fie atunci când /cineva/ se folosește de /ceva/ ca de mai multe lucruri, de pildă: când ar spune că ceva este identic cu sine. El se folosește de acel lucru, ca și când ar fi vorba despre două entități.

Sunt considerate a fi *altele* <ἕτερα> fie lucrurile care aparțin mai multor specii, fie acelea a căror materie sau definiție a Ființei lor /nu sunt unice/. Iar *altul* se spune în toate felurile în opoziție cu *identicul.*

Sunt numite *diferite* <διάφορα> cele care sunt altele, având totuși și ceva identic, nu numai sub raportul numărului, ci fie al speciei, al genului sau al analogiei.

Se mai numesc astfel cele al căror gen nu este identic, de asemenea, contrarele, și câte au alteritatea în Ființă.

Asemănătoare <ὅμοια> se numesc cele care în toate privințele se comportă la fel; apoi, cele care în mai mare măsură se comportă la fel decât diferit; apoi, cele a căror calitate este unică. În fine, dacă este posibil ca /lucrurile/ să se altereze în raport cu un număr de contrarii, lucrurile având /în comun/ majoritatea acestor /contrarii/ sau pe cele mai importante, ele sunt asemănătoare.

Neasemănătoarele se comportă opus celor asemănătoare.

Capitolul 10

Se numesc *opuse* <ἀντικείμενα> /propozițiile/ *contradictorii*, cele *contrarii*, */termenii/ relativi*, *privațiunea și posesia* și *realitățile ultime* din care și spre care se săvârșesc generările și distrugerile.

---

[53] Așa cum s-a mai arătat, materia apei este identică cu ea însăși sub raportul speciei, fiindcă părțile ei sunt identice specific cu întregul (sunt tot apă). O linie este identică cu sine sub raportul numărului – identitatea prin continuitate. Identitatea de Ființă este cea a lucrurilor ce au aceeași definiție (aceeași formă).

Acele proprietăți care nu pot fi prezente simultan într-un receptacol care le poate primi /totuși/ pe ambele /separat/ <τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ>, acelea se numesc *opuse*, fie ele însele, fie /materiile/ din care ele provin. Într-adevăr, cenușiul și albul nu pot exista simultan pe același corp. De aceea /materiile/ din care ele provin sunt *opuse*.[54]

Contrarii <ἐνάντια> sunt numite mai întâi cele ce se deosebesc în privința genului și care nu pot fi prezente simultan la același subiect, apoi cele aparținând aceluiași gen și care se deosebesc cel mai mult /între ele/. De asemenea, /se numesc/ astfel și cele care se deosebesc la maximum, prezente fiind în același receptacol, și cele care se deosebesc la maximum dintre cele supuse aceleiași capacități; apoi cele a căror diferență este maximă, fie în mod absolut, fie în raport cu genul, fie în raport cu specia. Restul se numesc *contrarii*, unele fiindcă conțin elemente ca cele de mai sus, altele fiindcă sunt capabile să le primească, altele fiindcă sunt capabile să le producă, sau să le suporte, fie că le produc /actualizat/, sau le suportă, fie /că sunt/ pierderi sau achiziții, posesiuni sau privațiuni /ale unor contrarii/ de acest fel.

Dat fiind că *unul* și *ceea-ce-este* sunt concepute în multe sensuri, urmează cu necesitate că și restul /conceptelor au acest caracter/ câte se raportează la acelea. Rezultă că la fel se comportă și identicul, altul, contrariul, astfel încât există *altul* etc. pentru fiecare categorie.

Sunt numite *altele după specie* acele lucruri care, aparținând 1018 b
aceluiași gen, nu sunt subordonate unele altora, de asemenea acelea care, aflându-se în același gen, posedă o diferență /specifică/, de asemenea, cele care dețin o contrarietate de esență /între ele/.

Dar și contrariile sunt *altele* unele față de altele după specie, fie toate, fie cele numite așa în sensul prim, cât și cele ale căror definiții, date în ultima specie a genului, sunt altele.

---

[54] În fapt, dacă „gri" înseamnă aici „non-alb", acestea sunt contradictorii, și nu opuse.

(De exemplu, omul și calul, deși indistincte după gen, au alte definiții fiecare.)[55]

De asemenea, sunt *altele* și cele care, deși fiind în aceeași Ființă, comportă o diferență.[56] *Aceleași* după specie sunt cele concepute în mod opus celor de mai sus.

Capitolul 11

Dat fiind că în fiecare gen există ceva prim și un început, *anterioare și posterioare* sunt numite unele lucruri prin faptul că sunt mai aproape de un început determinat, fie *în mod absolut și prin natură*, fie în mod relativ, fie local, fie ca urmare a unor motive; de pildă, unele sunt *anterioare* local deoarece sunt mai apropiate prin natură de un anumit loc determinat (precum de mijloc sau de capăt), fie /sunt mai apropiate/ în raport cu un punct întâmplător; iar ceea ce este mai îndepărtat /de toate acestea/ este *posterior*.

Altele se raportează /ca anterioare și posterioare/ la timp: unele evenimente /se numesc *anterioare*/ pentru că sunt mai îndepărtate de momentul prezent, de exemplu, în cazul evenimentelor *trecute*, războaiele troiene sunt anterioare războaielor medice, fiindcă primele sunt mai îndepărtate /decât ultimele/ de momentul prezent.

Altele se numesc *anterioare* /pentru că sunt mai apropiate de momentul prezent, precum în cazul evenimentelor *viitoare*, jocurile Nemeene sunt anterioare jocurilor Pitice, fiindcă sunt mai apropiate de momentul prezent, când ne servim de momentul prezent ca de un început și un punct prim.

Altele se numesc *anterioare* în raport cu mișcarea (căci ceea ce este mai apropiat de *primul mișcător* este anterior, precum

---

[55] Omul și calul aparțin aceluiași gen (animal), dar unor specii diferite.

[56] E vorba despre atributele aceleiași Ființe.

copilul este anterior bărbatului. Iar acesta /primul mișcător/ este un început absolut).[57]

Altele /se numesc *anterioare*/ în raport cu puterea <κατὰ δύναμιν>[58]: ceea ce precumpănește sub raportul puterii /de a face ceva/ este anterior și mai puternic. Un astfel de lucru este cel prin intenția căruia e necesar să urmeze un altul — un lucru posterior — astfel încât, dacă nu se mișcă primul, nici al doilea nu se mișcă, în timp ce dacă primul se mișcă, atunci și al doilea îi urmează. Iar intenția reprezintă /aici/ începutul.

Altele /se numesc *anterioare*/ în raport cu o ordine. (Acestea sunt cele care se distanțează la anumite intervale față de ceva determinat potrivit cu un anume raport; de exemplu: cel care stă alături de corifeu <παραστάτης> în cor e numit anterior celui care stă pe locul trei <τριτοστάτης>; la liră, penultima <παρανήτη> coardă e anterioară ultimei <νήτη>. În primul caz, corifeul, în cel de-al doilea, coarda mediană reprezintă începutul.

În acest fel sunt numite acestea *anterioare*; în alt sens, e numit /*anterior*/ ceea ce vine mai întâi *în ordinea cunoașterii*, ca fiind anterior în mod absolut. Dintre acestea însă, într-un fel sunt cele anterioare în raport cu definiția /conceptul/, într-altul — cele /anterioare/ senzorial. În raport cu definiția /conceptul/ sunt anterioare universalele, senzorial însă sunt anterioare particularele.[59] În raport cu definiția /conceptul/ însă, proprietatea contextuală este anterioară întregului, precum „muzicalul“ este anterior „omului muzical“. Căci nu va exista definiția întreagă fără parte. Pe de altă parte, nu-i posibil să existe „muzical“ fără să existe vreun muzician[60].

---

[57] Desigur, deoarece el nu mai este mișcat la rândul său, fiind imobil.

[58] δύναμις nu înseamnă aici „virtualitate“ sau „capacitate“, ci „putere“, ca aceea pe care o are un stăpân asupra slujitorului său.

[59] Definițiile sau conceptele (cuvântul grec poate avea ambele sensuri) se referă mai întâi la general și apoi coboară prin deducție la particular. Senzația este a particularului și urcă de la acesta, prin inducție, spre general.

[60] Pentru ca să putem defini „omul muzical“, trebuie să știm mai întâi să definim „muzicalul“. Pe de altă parte, trebuie să existe măcar un (om) muzician concret pentru ca „muzicalul“ să aibă sens.

Mai departe: se numesc *anterioare* proprietățile lucrurilor
1019 a anterioare, precum rectilinearitatea /este anterioară/ plancității: prima este, într-adevăr, proprietatea intrinsecă a liniei, cealaltă — a suprafeței.[61]

Acestea se numesc *anterioare* și *posterioare* în acest fel; altele /se numesc așa/ *prin referință la natură și Ființă,* câte pot exista fără /prezența/ altora, dar acelea nu pot exista fără prezența primelor. De o astfel de distincție s-a servit Platon. (Deoarece *a fi* este de conceput în mai multe sensuri, mai întâi vine ca anterior *substratul*, de aceea și Ființa este anterioară.)

Apoi, în alt sens, vin cele */anterioare* și *posterioare/* văzute din perspectiva virtualității cât și din aceea a actualizării acestei virtualități. Există, într-adevăr, lucruri care sunt anterioare în raport cu virtualitatea, altele — anterioare sub raportul actualizării /acestei virtualități/: de exemplu, în mod virtual, semidreapta este anterioară dreptei, partea — întregului, și materia e anterioară Ființei. Când virtualitățile sunt actualizate însă, ele sunt posterioare. Căci, efectiv, vor exista /partea, materia, semidreapta/, numai după ce întregul, /Ființa/ sunt distruse.[62]

Într-un fel, toate cele ce sunt numite *anterioare* și *posterioare* sunt numite /astfel/ în raport cu aceste sensuri: unele /numite anterioare/ în raport cu apariția lor pot să existe fără alte elemente, precum întregul poate să existe fără părți; altele sunt /anterioare/ în raport cu distrugerea lor, precum partea este /anterioară/ întregului /în acest sens/.[63] La fel stau lucrurile și cu celelalte.

---

[61] Linia este anterioară planului în raport cu definiția, pentru că e mai generală decât ea: întâi se definește linia și apoi planul.

[62] Întregul nu poate fi conceput decât ca compus din părți, așadar partea este anterioară în virtualitate. Dar, efectiv, partea apare numai dacă întregul este segmentat. O problemă specială o pune aplicarea la materie și Ființă. Aristotel raționează, probabil, în felul următor: pentru ca un lucru să aibă Ființă, adică să poată fi ceea ce este, trebuie să existe o materie din care să fie făcut. Deci, virtual, materia precedă. Pentru ca materia însă să fie recuperată, trebuie distrusă efectiv, în actualizare, Ființa lucrului (forma).

[63] Evident, este vorba despre anterioritatea virtuală: pentru ca să poată fi concepută distrugerea întregului, trebuie concepută existența

Capitolul 12

Virtualitate/capacitate[64] <δύναμις> se numește, într-un sens, principiul mișcării sau al transformării /unui corp/, principiu aflat într-un corp diferit, sau luat ca un lucru diferit, /dacă se află în același corp/; de exemplu: arta construirii reprezintă o *virtualitate/capacitate*, care nu se află în construcția ce tocmai se construiește; dimpotrivă, arta medicală, care e și ea o *virtualitate/capacitate*, s-ar putea afla în pacientul medical, dar nu în calitatea acestuia de pacient.[65]

În general, în acest sens, *principiul transformării și al mișcării /unui lucru/ este numit virtualitate/capacitate*, fiind el situat într-un corp diferit, sau luat ca diferit, /dacă e totuși același/.

În alt sens /este numită *virtualitate*/ aptitudinea de a fi determinat de către un corp diferit sau luat ca diferit. (Căci spunem că un lucru e, virtualmente, capabil de a suporta ceva, dacă există la el virtualitatea, datorită căreia el, cel care suportă, tocmai suportă uneori orice afecțiune, alteori — nu chiar orice afecțiune, ci doar dacă vreuna ar duce spre mai bine.)

Pe de altă parte, /se numește *capacitate* <δύναμις>/ aptitudinea de a împlini bine un lucru, sau conform intenției. Căci uneori contestăm că *au capacitatea să vorbească sau să umble* cei care, numai umblând și vorbind, nu o fac /totuși/ bine, sau nu fac ceea ce și-au propus. La fel spunem și în privința lucrurilor suportate.

---

separată a părții. Dacă întregul este generat în actualizare, părțile nu există decât virtual. Dacă întregul este distrus, devenind el virtual, părțile se actualizează.

[64] δύναμις înseamnă în greacă „putere", „posibilitate", „potență", „virtualitate", „capacitate". De aici și imposibilitatea de a-l reda printr-un singur termen românesc. De pildă, spunem că un om are *capacitatea* să învețe, dar că planta se *în virtualitate* în sământă.

[65] Evident, același om poate fi și pacient, și medic, tratându-se singur, ceea ce face ca arta medicinei să se afle la el ca o virtualitate – el ca medic, și nu ca pacient. Cu o clădire ce se construiește, lucrurile stau diferit, deoarece ea nu se poate construi singură.

În alt sens, numim *puteri* <δυνάμεις> acele însușiri grație cărora lucrurile sunt cu totul neafectate sau neschimbătoare, sau nu pot fi ușor clintite înspre mai rău. Căci corpurile se sparg, se uzează, se îndoaie și, în general, se distrug nu prin faptul că dispun de *puteri*, ci fiindcă nu dispun de *puteri* și duc lipsă de ceva. Dintre acestea, rămân neafectate cele care sunt afectate cu greutate și puţin, datorită *puterii* /lor de a subzista/ și a faptului că au o *putere* anume și sunt într-un anumit fel.

Dacă *capacitatea, puterea și virtualitatea* se concep în atâtea feluri, și *virtualul* <δυνατόν> într-un sens, va fi numit ceea ce posedă principiul mișcării și al schimbării /unui corp/, principiu aflat în alt corp, sau luat drept alt corp, /dacă se află în același corp/. (Căci și ceea ce oprește este ceva virtual în stare /să se oprească/.)

În alt sens, numim ceva *capabil* dacă ceva diferit /de el/ are o astfel de putere asupra /primului lucru/.

1019 b Apoi, în alt sens, — dacă /ceva/ ar avea *capacitatea/virtualitatea* de a se transforma în orice, fie spre mai rău, fie spre mai bine. Căci și cel ce este nimicit pare capabil să fie nimicit; altminteri nu ar fi nimicit, dacă ar fi incapabil de așa ceva. Dar, în fapt, el are o anumită condiție, o rațiune și un principiu ce-l fac să fie afectat în acest fel. Uneori, el pare a fi așa prin faptul că posedă o anumită însușire, alteori prin faptul că e lipsit /de așa ceva/. Iar dacă privațiunea este, într-un anumit fel, o posesie /a unei lipse/, toate lucrurile ar fi, virtual, în stare de ceva prin faptul că ar poseda ceva, astfel încât /ceva/ *are o capacitate/virtualitate atât prin faptul de a poseda și a avea un principiu, cât și prin acela că posedă privațiunea acestui /principiu/, dacă este posibil „a avea o privaţiune"*. [Iar dacă nu este cu putință, acordăm un nume comun unor realități perfect diferite <ὁμωνύμως>.]

În alt sens, /se spune *capabil*/ prin faptul că un alt lucru, sau /același/ luat ca un altul nu are o capacitate sau un principiu distructiv pentru el.

În alt sens /se numesc *capabile*/ toate acestea, fie deoarece se întâmplă ca ele doar să existe sau să nu existe, fie deoarece se întâmplă să existe într-o bună condiție. Și în lucrurile neînsu-

flețite este prezentă o astfel de capacitate, precum în unelte. Căci se spune că o liră este capabilă să cânte, alta — că nu este deloc, atunci când nu ar avea un sunet plăcut.

Incapacitatea este privațiunea de *capacitate* și de un astfel de principiu, așa cum a fost el prezentat mai sus, privațiune existentă fie în general, fie apărută la cel care, prin natură, posedă /capacitatea/, fie că apare exact atunci când el deja o poseda prin natură. Căci nu în același mod spunem că sunt incapabili de procreere un copil, un bărbat și un eunuc.

În plus, fiecăruia dintre cele două tipuri de capacitate i se poate opune un tip corespunzător de incapacitate: respectiv, atât tipului de capacitate de a pune pur și simplu în mișcare, cât și celui de capacitate de a pune *bine* în mișcare.

Astfel, unele lucruri se numesc *incapabile* în raport cu această incapacitate, altele se numesc *incapabile* în alt sens, cel de *posibil* și *imposibil;* de exemplu: *imposibil este lucrul al cărui contrariu este cu necesitate adevărat*[66]. (De exemplu, faptul că diagonala /pătratului/ este comensurabilă /cu latura/ este ceva imposibil, fiindcă este falsă această propoziție, a cărei propoziție contrarie e nu numai adevărată, dar și în mod necesar adevărată. Așadar, comensurabilitatea este nu doar falsă, ci și în mod necesar falsă.)

Dar contrariul acestuia, anume *posibilul*, există atunci când nu este necesar ca contrariul său să fie fals; de exemplu, este posibil ca omul să fie așezat, căci /pentru un om/, faptul de a nu fi așezat nu este, *în mod necesar, fals.*

Așadar, *posibilul* desemnează, într-un sens, așa cum s-a arătat, ceea ce nu e în mod necesar fals; în alt sens, el desemnează

[66] În greacă δυνατόν înseamnă deopotrivă „capabil", dar și „posibil", astfel încât polisemantismul său e mult mai mare decât în română și trebuie să folosim două cuvinte acolo unde textul lui Aristotel are unul singur. Afirmația „Homer e autorul Eneidei" e imposibilă (deoarece *Eneida* este mult posterioară epocii lui Homer), dacă afirmația contrară „Homer nu e autorul Eneidei" este în mod necesar adevărată – ceea ce este cazul. Dacă afirmația contrară nu este în mod necesar adevărată (de pildă, „Socrate este bătrân"), atunci nici contrara „Socrate nu e bătrân" nu este imposibilă.

ceea ce este adevărat, iar în alt sens, ceea ce e cu putință să fie adevărat.[67]

Prin transfer de sens, se vorbește în geometrie despre *putere* <δύναμις>.

Toate aceste sensuri ale *posibilului* <ταῦτα τὰ δυνατά> nu se referă la noțiunea de *virtualitate*. Însă toate sensurile care se referă la *virtualitate/capacitate* sunt concepute în relație cu sensul
1020 a primar al acesteia. *Or, acesta este principiul transformării /unui lucru/, principiu aflat în alt lucru /decât cel care se transformă/, sau luat ca un alt lucru, /dacă se află în același lucru/.*

Restul sensurilor cuvântului „capabil“ <δυνατόν> au în vedere faptul că unele lucruri se numesc „capabile“ deoarece altceva are o capacitate /de acțiune asupra/ lor, altele — deoarece nu o are, altele — deoarece o are într-un anumit fel. În același fel stau lucrurile și cu cele „incapabile“.

Rezultă că definiția principală a celui dintâi sens al *virtualității/capacității* ar fi: *un principiu de transformare, aflat în altceva /decât ceea ce se transformă/, sau aflat în același lucru/, care este însă luat ca un altul.*[68]

Capitolul 13

Cantitatea <ποσόν> se numește ceea ce este divizibil în două sau mai multe părți imanente, dintre care fiecare reprezintă *prin*

---

[67] Cel de-al doilea sens pare dificil de interpretat și unii interpreți au vrut să emendeze textul. Într-adevăr, a fi posibil nu presupune și a fi adevărat. Aristotel va arăta în Cartea Theta, cap. 8, 1050b, că nu este necesar ca virtualitatea să se actualizeze – altfel spus, nu este necesar ca posibilul să ajungă adevărat. S-ar putea atunci susține că sensul „posibil=adevărat“ este utilizat de anumiți filozofi care susțin (împotriva lui Aristotel) că orice posibil va fi cândva adevărat.

[68] S-a remarcat că Aristotel nu discută aici în mod direct despre virtualitatea înțeleasă ca opusă actualizării. În fapt, dacă considerăm cu atenție exemplele oferite de filozof la începutul capitolului, vedem că lucrurile nu stau chiar așa: arhitectura este echivalentă cu o casă virtuală sau cu o multitudine de case virtuale, dintre care una sau alta se actualizează în casa construită.

natură ceva *individual și determinat.*[69] Dacă o cantitate ar fi numărabilă, ea reprezintă o *mulțime* <πλῆθος>, iar dacă ar fi măsurabilă, reprezintă o *mărime* <μέγεθος>. Se numește *mulțime* ceea ce în mod virtual este divizibil în părți discontinui și se numește *mărime* ceea ce este divizibil /în mod virtual/ în părți continui.

Dintre *mărimi*, cea continuă într-o singură dimensiune se numește *lungime*, mărimea continuă în două dimensiuni se numește *lărgime*, și cea continuă în trei dimensiuni /se numește/ *adâncime*. O mărime determinată din acestea se numește *număr*, o lungime determinată se numește *linie*, o lărgime determinată — *suprafață*, o adâncime determinată — *corp*.

Unele cantități se concep *intrinsec*, altele sunt cantități numai *în context*. De exemplu, linia este o cantitate intrinsecă, în timp ce muzicalul este cantitate doar într-un anume context.[70] Dintre cantitățile concepute intrinsec, unele sunt așa după Ființa lor, precum este linia (căci în definiția care arată ce este ea se află cantitatea), în timp ce altele sunt proprietăți și posesii /ale Ființei respective/, *precum multul și puținul, lungul și scurtul, latul și strâmtul, adâncul și scundul, greul și ușorul* și altele asemenea.

Or, și *marele și micul*, și *mai marele și mai micul*, concepute atât în sine, cât și în raport unele cu celelalte, sunt proprietăți intrinseci ale cantității.[71] Însă aceste nume sunt transferate și asupra altor lucruri.

Dintre cantitățile ce trebuie concepute *contextual*, unele sunt astfel, precum s-a spus că muzicalul este o cantitate și albul la fel, prin faptul că lucrul căruia aceste proprietăți îi aparțin

---

[69] Deci părțile trebuie să fie Ființe, și nu proprietăți: o bucată de lemn poate fi divizată în alte bucăți de lemn, dar nu în lemn și culoarea sa.

[70] Evident, când spunem că muzicalul e mare, marele se asociază cu muzicalul doar în mod contextual.

[71] În *Categorii*, marele și micul sunt trecute printre relative, deoarece ele presupun o relație de comparare. Aici Aristotel le consideră proprietăți ale cantității, în sensul că o anumită cantitate determinată e calificată mare sau mică, sau că marele sau micul presupun noțiunea de cantitate.

este *ceva cantitativ*. Altele trebuie înțelese ca mișcare și timp. Căci și acestea — /timpul și mișcarea/ — sunt numite cantități, și /cantități/ continue prin faptul că sunt divizibile entitățile ale căror proprietăți sunt timpul și mișcarea. Nu mă refer acum la lucrul mișcat, ci am în vedere /spațiul/ în raport cu care s-a mișcat <οὐ τὸ κινούμενον, ἀλλ' ὃ ἐκινήθη>. Căci prin faptul că aceasta este o cantitate și mișcarea este o cantitate, și timpul este /o cantitate/, din același motiv.

Capitolul 14

Calitate <ποιόν> se numește, într-un sens, *diferența* <διαφορά> pe care o conține Ființa, precum omul este un *animal cu o anumită calitate*, întrucât este *biped*, *calul este un animal cu o altă calitate*, întrucât este patruped; cercul este o *figură cu o anumită calitate*, fiindcă este fără unghiuri. Acestea toate se întâmplă de vreme ce diferența din cadrul Ființei este calitativă.[72]
1020 b În sensul acesta, *calitatea este o diferență a Ființei*; în alt sens, calitatea se referă la entitățile imobile și matematice, precum sunt numerele ce au anumite calități: de exemplu, numerele compuse, și nu doar cele unidimensionale, ci și cele a căror imitație este planul și solidul (aceste numere sunt numere la pătrat sau numere la cub); în general, numim *calitate* ceea ce, alături de cantitate, se află în Ființă. Căci Ființa fiecărui /număr/ este /numărul/ luat o singură dată: de exemplu, Ființa lui șase nu este șase luat de două sau de trei ori, ci șase luat o singură dată.

De asemenea, /se numesc calități/ câte sunt proprietățile Ființelor în mișcare, de exemplu, *căldura și frigul*, *albeața și*

[72] În acest sens diferențial, calitatea este o proprietate a genului în care se află Ființele: când un animal are proprietatea de a fi rațional, el se diferențiază de alte animale și este om. S-a remarcat că, în acest sens, calitatea devine asemănătoare cu Ființa sau cu forma, în vreme ce în *Categorii*, ea formează un gen distinct de Ființă. Aristotel nu identifică însă calitatea cu Ființa, ci spune că ea este „diferența Ființei". Simpla calitate, nelegată de un substrat, nu este Ființă, deoarece nu are autonomie.

negreala, greutatea și ușurința și așa mai departe, calități potrivit cu care spunem că se și alterează corpurile celor în mișcare.[73]

De asemenea, /se numește calitate/ ceea ce se raportează la virtute și la viciu și, în general, răul și binele.

Așadar, cam două sensuri ar avea noțiunea de „calitate", iar dintre ele *unul este cel principal: în sensul prim, calitate este diferența Ființei.* (Calitatea specifică numerelor este, în fapt, o parte a calității luate în acest sens. Căci ea este o diferență a Ființelor, însă fie a unora imobile, fie a unora luate ca imobile.) În celălalt sens, *calitate* se numesc proprietățile și afecțiunile corpurilor în mișcare, luate ca fiind în mișcare, cât și diferențierile între mișcări. Iar virtutea și viciul sunt o parte a /genului/ afecțiunilor. Căci ele indică diferențele în cadrul mișcării și al acțiunii, în conformitate cu care lucrurile aflate în mișcare fac sau reacționează bine sau rău. Astfel un lucru capabil să se miște sau să acționeze în *acest* fel determinat este *bun,* altul — în alt fel, potrivnic /primului/ — este de rea calitate. *Binele și răul* semnifică, în special, calitatea la ființele vii, iar dintre acestea, cel mai mult o semnifică la cele capabile de *acte intenționale.*

Capitolul 15

Relație <πρός τι> se numesc, într-un sens, cele care se comportă precum *dublul* față de *jumătate* și precum *întreitul* față de *treime*; în general, precum cel *de un anumit număr de ori mai mare* față de fracția corespunzătoare, sau ca *cel care conține* față de *cel care este conținut.*

Altele sunt /numite *relație*/ în sensul în care lucrul capabil să încălzească se raportează la cel capabil să fie încălzit, cel capabil să taie — la cel capabil să fie tăiat și, în general, cel capabil de acțiune se raportează la cel capabil să suporte efectul acțiunii.

---

[73] În acest sens, calitatea este o proprietate a Ființelor, mai ales a celor individuale, ce se manifestă prin mișcare. Nu este însă, în mod obligatoriu, vorba despre o calitate diferențiatoare, esențială.

Altele sunt *relații* în sensul în care *măsurabilul* se raportează la *măsură, cognoscibilul* — la *cunoaștere*, și *sensibilul* se raportează la *senzație*.

Cele dintâi tipuri de relații /menționate/ se raportează la număr, fie indistinct, fie determinat, față de ele însele sau față de unitate. De exemplu, *dublul* este un număr determinat față de unitate, în timp ce *multiplul* se raportează la unitate, dar nu într-un mod determinat, adică în *acest* sau în *alt* raport. Iar 3/2 față de 2/3 se raportează ca număr în conformitate cu un
1021 a număr determinat, în timp ce o fracție supraunitară oarecare față de inversa ei se raportează în conformitate cu un număr indeterminat, la fel ca și multiplul în raport cu unitatea. Iar cel ce depășește față de cel depășit se raportează conform cu un număr total indeterminat. Căci numărul este comensurabil, dar când mărimile nu sunt comensurabile, nu putem vorbi de număr. Or, cel ce depășește față de cel depășit este atât de mare /cât acesta/, la care se adaugă încă *ceva*, acest *ceva* fiind indeterminat, /fiind neclar/ în care din cele două situații s-ar întâmpla să fie — egal sau inegal.

Aceste *relații* sunt toate de tip numeric sau țin de proprietăți numerice; dar tot o relație /numerică/, deși în alt sens, este presupusă de *egal*, de *asemănător* și de *identic*. (Toate /acestea/ sunt, într-adevăr, concepute în raport cu unul, anume: sunt *identice* cele a căror Ființă este una, sunt *asemănătoare* cele a căror calitate este una și sunt *egale* cele a căror cantitate este una. Iar unul este principiu și măsură a numărului. Rezultă că toate aceste ultime relații sunt concepute în raport cu numărul, dar nu în același fel cu cele /prezentate mai înainte/.)

Lucrurile active și cele receptive /au relații/ în funcție de capacitatea lor virtuală activă și receptivă, cât și de actualizarea virtualităților /respective/. De exemplu, lucrul capabil să încălzească se raportează la cel capabil să fie încălzit întrucât există virtualitățile respective; iarăși, cel care încălzește efectiv se raportează la cel efectiv încălzit, ca lucruri aflate în actualizare. Nu există însă actualizări ale relațiilor numerice, decât

doar în felul arătat în alte locuri. Dar nu există /pentru ele/ actualizări în funcție de mișcare.[74]

Dintre *relațiile* asociate unei virtualități sunt și cele asociate cu momentele timpului; de exemplu, cel ce a făcut în raport cu cel ce a fost făcut, sau cel ce va face în raport cu cel ce va fi făcut. În acest sens, și tatăl este numit tatăl fiului: unul este elementul care a fost activ, celălalt elementul care a fost pasiv.

În plus, unele *relații* au de-a face cu privațiunea unei virtualități, precum *imposibilul* și câte se mai concep în acest sens, precum *invizibilul*.

Relațiile numerice și cele legate de o virtualitate sunt toate *relații*, deoarece ceva existent este conceput a fi *ceea ce este* ca atribut al altei entități, și nu fiindcă altceva este conceput în raport cu prima entitate. Dar măsurabilul, cognoscibilul și cogitabilul sunt numite relații prin faptul că altceva se raportează la ele. Căci cogitabilul semnifică că există o gândire a /obiectului respectiv/ și nu că gândirea este raportată la lucrul /cogitabil/ a cărui gândire este ea. (Ar însemna să se spună de două ori același lucru![75]) La fel și vederea este, cumva, vedere a ceva, nu însă /de fapt/ a lucrului a cărui vedere se spune că este (deși 1021 b
e adevărat să se spună astfel), ci e vedere în raport cu culoarea sau în raport cu altceva analog. Altminteri s-ar spune de două ori același lucru, anume că există vederea obiectului a cărui vedere este ea.

Așadar, unele dintre *relațiile intrinseci* trebuie concepute în acest fel; altele se numesc astfel dacă genurile în care ele se află ar avea acest caracter: de exemplu, arta medicală aparține relațiilor, fiindcă genul său — știința — pare a fi o relație.

---

[74] Numerele sunt entități imobile și de aceea ele nu parcurg traseul de la virtualitate la actualizare. Mintea omenească poate însă actualiza anumite relații numerice existente, fără ca aceasta să însemne că numerele însele s-ar deplasa. V. Cartea Epsilon, cap. 1, 1026a.

[75] Un lucru gândit, cogitabil, presupune implicit o relație cu gândirea. A spune că ceva cogitabil este în relație cu gândirea înseamnă a repeta de două ori același lucru, deoarece el fiind cogitabil nu poate să nu fie obiect al gândirii. La fel, nu vom spune, în sens strict, că vedem un obiect vizibil, deoarece vizibilul este implicit obiect al vederii.

În plus, se numesc *relații* noțiunile potrivit cu care entitățile care au însușirile lor se numesc relații: de pildă, egalitatea /este relație/, întrucât egalul /este o relație/, ori asemănarea /este o relație/, fiindcă și asemănătorul este.

Altele se numesc *relații în context*, de pildă, omul este o relație /în acest sens/, fiindcă, într-un anumit context, el este dublu, iar dublul aparține relațiilor. Sau albul /e și el o relație/, dacă, *în context*, același om este și dublu, și alb.[76]

Capitolul 16

Desăvârșit <τέλειον> se numește, pe de-o parte, unitatea în afara căreia nu se poate concepe nici o parte /a ei/; de exemplu, *timp desăvârșit* este acel timp al fiecărui /proces/ în afara căruia nu se poate concepe vreun /alt/ timp care să fie o parte a acestui timp. Se vorbește și în privința virtuții și a binelui despre *desăvârșit,* când /ceva/ nu admite o sporire în raport cu genul /respectiv/; de exemplu, spunem *medic desăvârșit* și *flautist desăvârșit*, când, în raport cu specia, /acei oameni/ nu au nici un cusur în priceperea lor <τῆς οἰκείας ἀρετῆς>. Prin transfer de sens, vorbim în acest fel și în privința lucrurilor rele, spunând *sicofant desăvârșit* sau *hoț desăvârșit,* de vreme ce pe ei îi numim și *buni,* anume *un bun sicofant* sau *un bun hoț.*

Iar priceperea și virtutea sunt o desăvârșire. Căci fiecare lucru este atunci *desăvârșit* și fiecare Ființă este atunci *desăvârșită,* când, potrivit cu specia /respectivă/, nu lipsește din virtutea proprie nici o parte a mărimii ei naturale.

În plus, se numesc *desăvârșite* lucrurile care au un *sfârșit* <τέλος>[77], ce e excelent: acestea se numesc *desăvârșite.* Ele sunt,

---

[76] Dacă un om e de două ori mai greu decât altul, el este, în contextul greutăților, o relație. Dacă același om e și alb, albul, ca atribut, în context, al omului, devine și el o relație, deoarece subiectul căruia îi aparține a devenit o relație.

[77] τέλος în greacă înseamnă deopotrivă sfârșit, capăt, cât și scop. Aristotel explică mai jos polisemia termenului.

așadar, *desăvârșite* în raport cu împrejurarea că au un *sfârșit*. Rezultă că, de vreme ce sfârșitul este ceva dintre lucrurile ultime, prin transfer de sens, ne referim și la cele rele, vorbind despre o *pieire desăvârșită*, sau o *nimicire desăvârșită*, atunci când nu lipsește nimic din nimicire și din rău, ci s-ar ajunge până la extremă. De aceea și moartea <τελευτή>, metaforic, se numește sfârșit, fiindcă ambele sunt aflate la extremă.

Sfârșit se mai numește și ultimul scop.

Așadar, cele *desăvârșite*, considerate intrinsec, se spun în atâtea sensuri, anume: unele, deoarece în pozitivitatea lor nu au nici o lipsă, nici un exces și nici nu lasă în afară ceva; altele fiindcă, în general, nu admit un exces în fiecare gen și nici nu există ceva în afara /lor/. Altele sunt numite /astfel/ deja prin 1022 a
raportare la acestea, deoarece fie fac ceva asemănător (desăvârșit), fie posedă, fie se asociază cu acestea, fie cumva se concep ca raportându-se la cele numite *desăvârșite* în sensul dintâi.

Capitolul 17

Limită <πέρας> se numește atât extremitatea oricărui lucru, cât și primul punct în afara căruia nu se mai poate afla nimic și primul în interiorul căruia se află totul, extremitate care ar fi o formă a mărimii sau o formă a ceva ce posedă mărime[78]. /*Limită* se numește/ și scopul fiecărui lucru — în vederea acestuia se realizează mișcarea și acțiunea, și nu pornind de la el. Uneori însă înseamnă ambele — *și originea, și scopul.*

De asemenea, /se numește *limită*/ Ființa fiecărui lucru și *ceea-ce-e-în sine* fiecare: căci aceasta reprezintă *limita* cunoașterii /lucrului/. Iar dacă aici este limita cunoașterii, este tot aici și limita lucrului,[79] încât e limpede că atâtea sensuri câte are noțiunea de „principiu", tot atâtea are și cea de „limită", și încă mai multe: căci „principiul" este o limită, dar nu orice limită este „principiu".

---

[78] Cum am spune noi, un contur.

[79] Cunoașterea, pentru Aristotel, nu este inepuizabilă, ci este limitată de cunoașterea esenței lucrului.

Capitolul 18

Potrivit cu <καθ' ὅ> se spune în multe sensuri: mai întâi se indică cu ajutorul acestei expresii forma și Ființa fiecărui lucru; de exemplu, atributul *potrivit cu* care omul este bun /este/ binele intrinsec.

În alt sens, se utilizează *potrivit cu* spre a indica ceea ce mai întâi constituie suportul natural în care apare ceva, de exemplu, culoarea care apare într-o suprafață. Primul sens al lui *potrivit cu* desemnează *forma*, al doilea desemnează *materia* fiecărui lucru și primul substrat al său. În general, *potrivit cu* se utilizează în tot atâtea sensuri în câte se utilizează și noțiunea de „rațiune de a fi". Căci se spune, indiferent: *potrivit cu /ce scop/* sau *în vederea a ce* a venit el; *potrivit cu ce* anume a raționat fals ori corect, sau care este rațiunea de a fi a raționamentului fals sau corect.

Apoi expresia *potrivit cu* se referă la poziție: locul *potrivit cu* care el s-a așezat sau se plimbă. Toate acestea indică locul și poziția.

De aici rezultă că și *potrivit cu sine* sau *intrinsec* <καθ' αὐτό> se spune, în mod necesar, în multe sensuri:

Într-un sens, *intrinsec* se referă la esența fiecărui lucru, de exemplu, *Callias luat intrinsec* este Callias și esența lui Callias.

Într-alt sens, */intrinsec/* are în vedere toate câte sunt cuprinse în *ceea-ce-este* lucrul, de exemplu: Callias luat intrinsec este animal. Căci faptul de a fi animal este conținut în definiția /lui Callias/, de vreme ce *Callias este un animal.*

Se mai vorbește despre *intrinsec* dacă ceva este primit în sine însuși mai întâi sau într-o parte a sa; de pildă, suprafața *este albă în mod intrinsec.* De asemenea, omul trăiește în mod intrinsec, deoarece sufletul este o parte a omului și în ea mai întâi se află viața.

Apoi, se mai numește *intrinsec* lucrul care nu are altceva /decât pe sine/ drept rațiune de a fi. Există multe rațiuni de a fi ale omului — animalul, bipedul, și totuși, în mod intrinsec, *omul este om.*

În fine, se numesc intrinseci atributele care aparțin unui singur subiect și luat ca un singur subiect, deoarece e separat în mod intrinsec[80].

Capitolul 19

Dispunere <διάθεσις> se numește ordinea lucrurilor care au părți, luată fie după loc, fie ca virtualitate, fie ca formă. Căci 1022 b
trebuie să existe o anumită poziționare <θέσις>, așa cum chiar numele /de dis-punere/ o arată.

Capitolul 20

Posesie[81] <ἕξις> se numește, într-un sens, un fel de activitate a celui care posedă și a celui care e posedat, precum o facere sau o mișcare. Într-adevăr, când ceva produce și altceva e produs, există producerea la mijloc. La fel există o *posesie* între cel ce posedă o haină și haina posedată.

Este, așadar, limpede că nu este cu putință „să posezi o atare posesie", căci s-ar merge la infinit, dacă va fi posibil să posezi posesia posedatului.

Condiție <ἕξις> se numește dispoziția în conformitate cu care ceva e dispus bine sau rău, fie luat intrinsec, fie relativ la altceva, precum sănătatea este o *condiție* /în acest sens/. Căci ea este o dispunere /bună/. În plus, *condiție* se spune dacă există o parte a unei astfel de dispoziții. Iată de ce și excelența părților este o /bună/ condiție /a întregului/.

---

[80] De exemplu, rațiunea aparține numai omului luat ca om, adică văzut ca separat, diferit de restul animalelor. Este atributul numit și ἴδιον, *proprium*.

[81] ἕξις înseamnă atât „posesie", cât și „condiție în care cineva se află" (lat. *habitus*).

Capitolul 21

Afect <πάθος> se numește într-un sens o calitate prin care este posibil ca ceva să sufere o alterare, precum e albul și negrul, dulcele și amarul, greutatea și ușurătatea și toate câte mai sunt astfel. În alt sens, sunt *afecte* activitățile și alterările deja produse de aceste calități.

Mai mult decât acestea, /se mai numesc/ afecte alterările și mișcările vătămătoare și cel mai mult vătămările cumplite. De asemenea, se numesc afecte marile dimensiuni ale nenorocirilor și ale suferințelor.

Capitolul 22

Privațiune <στέρησις> se numește, într-un sens, dacă ceva nu ar avea o calitate dintre cele avute în mod natural, chiar dacă nu el însuși ar fi fost născut, în mod natural, ca s-o aibă; de exemplu, se spune că planta este *privată* de ochi.

În alt sens, /se numește *privațiune*/ dacă ceva, născut ca să aibă în mod natural o calitate, fie el însuși, fie prin genul său, totuși nu ar avea-o; de pildă, într-un fel un *om orb* a fost privat de vedere, într-altul — *cârtița*: ultima a fost privată prin genul ei, primul /doar/ ca individ.

În plus, /se numește *privațiune*/ dacă ceva născut prin natură să aibă o calitate și în momentul când ar trebui s-o aibă nu ar avea-o. Căci orbirea este o privațiune, însă un orb nu ar fi /neapărat așa/ toată viața, ci în momentul când, fiind normal să aibă vedere, tocmai atunci nu ar avea-o. La fel, se spune că /ceva este privat de o calitate/ dacă, în locul când ar fi natural s-o aibă potrivit cu condițiile în care ar fi natural s-o aibă, în raport cu ele și în felul în care ar fi natural s-o aibă, totuși nu ar avea-o.

În plus, lipsirea violentă de o proprietate se numește *privațiune*.

Și în câte sensuri vorbim despre negațiile ce se formează cu o particulă privativă[82], în tot atâtea vorbim și despre privațiuni.

---

[82] Textul grec vorbește despre *a*, cu sens privativ.

Se spune *inegal* prin faptul că ceva nu posedă egalitatea ceea ce în mod natural /ar fi trebuit s-o aibă/; *invizibil*, deoarece fie în general nu are culoare, fie o are în mod necorespunzător; *fără picioare* se zice despre ceea ce fie în general nu are picioare, fie le are rele.

De asemenea, se /mai folosește privațiunea/ atunci când ceva are o caracteristică prezentă în mică măsură, de exemplu, spunem *fără sâmbure*, ceea ce înseamnă un fruct având cumva 1023 a
un sâmbure foarte mic. De asemenea, când nu este ușor /de făcut ceva/ sau nu-i bine; de exemplu, *indivizibil* înseamnă nu numai a nu fi divizibil, ci și a nu fi *ușor* sau bine *divizibil*. De asemenea, /vorbim despre privațiune/ atunci când ceva ar fi lipsit de o proprietate sub toate aspectele. *Orb* se numește nu chiorul, ci omul care nu are vedere la nici un ochi. De aici se vede că nu oricine este fie bun, fie rău, fie drept, fie nedrept, ci există și ceva intermediar.

Capitolul 23

A avea, a ține <τὸ ἔχειν>[83] se spune în mai multe sensuri: într-un sens, când ceva se mișcă potrivit cu natura sa sau cu impulsul său; de aceea se spune că febra îl *are* pe om, că tiranii *au* cetățile și că cei înveșmântați *au* haina.

În alt sens, /se spune că *are* despre lucrul/ în care s-ar afla ceva ca într-un recipient; de exemplu, spunem că arama *are* forma statuii și că trupul *are* boala.

În alt sens, *are* lucrul care conține ceea ce este conținut; căci se spune că ceva este *avut* de către altceva, în care, conținător fiind acesta din urmă, se află primul lucru. De exemplu, afirmăm că vasul *are* (conține) lichidul, că cetatea îi *are* (ține) pe oameni și corabia îi *are* (ține) pe marinari. În același sens, și întregul *are* (conține) părțile.

De asemenea, *ceea ce împiedică* un lucru să se miște sau să acționeze în virtutea propriului impuls se cheamă că îl *are* pe

[83] Cuvântul înseamnă în greacă deopotrivă „a avea", dar și „a ține", „a conține" etc.

acel lucru, precum coloanele *au* (țin) greutățile suprapuse și precum poeții îl fac pe Atlas *să aibă* (țină) cerul ca pe ceva ce ar putea cădea pe pământ. În acest fel vorbesc și unii dintre filozofii naturii.

În acest fel și ceea ce ține laolaltă se spune că *are* lucrurile pe care le ține laolaltă, care /altminteri/ s-ar separa fiecare în parte potrivit cu propriul impuls. Și, la fel, și „a se afla în ceva" se spune în același fel și urmând sensurile lui „a avea".

Capitolul 24

Expresia *a fi din ceva* <τὸ ἐκ τινός εἶναι> se folosește, într-un sens, spre a se indica din ce este făcut lucrul, adică materia. Iar aceasta se spune, de asemenea, în două sensuri, fie potrivit cu *genul prim* /al materiei/, fie potrivit cu *ultima specie* /a ei/; de pildă, în primul sens, spunem că toate lucrurile fuzibile sunt din apă, iar în ultimul sens, spunem că statuia e din bronz.

În alt sens, *a fi din ceva* înseamnă a proveni din primul început mișcător, de exemplu: din ce se trage lupta? Din ofensă, fiindcă ea este începutul luptei.

În alt sens *a fi din ceva* înseamnă a proveni *din compusul /alcătuit/ din materie și formă,* precum părțile provin din întreg, versul provine din *Iliada*, iar pietrele provin din casă. Căci forma este o finalitate /un sfârșit/ <τέλος>, iar lucrul ce are finalitate /sfârșit/ este desăvârșit <τέλειον>. În alte cazuri, se întâmplă ca și când forma provine din partea /ei/, precum omul /specie//este alcătuit/ din biped, iar silaba /este alcătuită/ din litere. Într-un sens însă, se spune că acestea *sunt din ceva*, și în alt sens faptul că statuia este din bronz. Căci *Ființa compusă*
1023 b *este alcătuită din materie sensibilă, dar specia este alcătuită din materia speciei.*[84]

În unele cazuri, așadar, vorbim în acest fel, în altele, dacă se întâmplă să existe vreunul dintre aceste sensuri /ale prove-

---

[84] Genul este materia pentru specie, identificată cu compusul dintre gen și diferență.

nienței/ într-o parte /a lucrului/, de exemplu /spunem că/ copilul este *din* tată și din mamă și că plantele sunt *din* pământ, fiindcă plantele sunt dintr-o parte a lor.

În alt sens, se spune că *este din* ceea ce succede în timp, precum noaptea /provine/ *este din* zi, iar iarna — *din* vară, fiindcă una vine după cealaltă. Dintre acestea, unele se spun în acest fel deoarece se transformă reciproc unele într-altele, precum cele menționate mai înainte, altele doar în virtutea succesiunii în timp, așa cum spunem că o călătorie pe mare a început din timpul echinocțiului și că Thargeliile „ies din Dionisii", fiindcă ele vin după Dionisii.

Capitolul 25

Parte <μέρος> se spune, într-un sens, lucrul în care s-ar diviza orice cantitate. (Mereu ceea ce se ia din cantitatea luată ca atare se numește *parte* a acesteia, după cum *doi* se numește parte cumva a lui *trei*.)

În alt sens, /se numește *parte*/ numai ceea ce măsoară exact /întregul/; iată de ce, într-un fel, doi este parte a lui trei, dar în alt fel — nu este.

De asemenea /se numesc *părți*/ entitățile în care s-ar divide forma lipsită de cantitate, iar acestea se numesc părțile ei. De aceea se spune că speciile sunt *părțile* genului.

Tot *părți* se numesc și entitățile în care se divide sau din care e alcătuit întregul, fie forma, fie cel având formă; de exemplu, și bronzul este *parte* (adică materia în care se află forma) a sferei de bronz sau a cubului de bronz, și, de asemenea, unghiul este *parte*.

/Tot *parte*/ se numesc cele aflate în definiția care lămurește 1024 a
fiecare lucru; și acestea sunt părțile întregului. De aceea genul este socotit a fi și *parte* a speciei; în alt sens însă, specia este *parte* a genului.[85]

[85] Definiția indică specia sau forma lucrului: omul este un animal biped. Animal, ca gen, face parte din definiție, și deci, spune Aristotel,

Capitolul 26

Întreg <ὅλος> se numește și lucrul din care nu lipsește nici o parte din cele care se consideră prin natură /a forma/ un întreg, cât și ceea ce cuprinde cele ce sunt cuprinse, încât ele să formeze o anumită unitate. Aceasta însă se poate lua în două sensuri:

Într-adevăr, sau /întregul este luat/ ca o unitate individuală, sau unitatea /întregului/ provine din însumarea tuturor părților. Într-un caz este universalul și ceea ce se predică în general ca fiind un anumit *întreg*; astfel este universalul, ce cuprinde o pluralitate deoarece el se predică pentru fiecare individual în parte și toate lucrurile respective sunt, fiecare, o unitate în calitatea lor de individuale. Astfel, omul, calul, zeul /sunt viețuitoare individuale/, deoarece toate sunt viețuitoare.[86]

Pe de altă parte, *întreg* se numește ceea ce este continuu și limitat, când o anumită unitate provine din mai multe părți, care sunt cuprinse în /întreg/ cel mai bine virtual, iar dacă nu, chiar în actualizare. Dintre acestea, sunt astfel mai curând lucrurile naturale decât cele artificiale, așa cum am arătat când ne-am referit la unu, de vreme ce *întregul este cumva o unitate*.

De asemenea, de vreme ce cantitatea are un început, un mijloc și un sfârșit, acele lucruri a căror diferență /specifică/ nu este produsă de așezarea /părților/, se spune că formează un *tot* <πᾶν>, acelea însă a căror diferență este produsă de așezare formează un *întreg*. Iar câte au ambele posibilități, se numesc deopotrivă un *tot* și un *întreg*. Acestea sunt cele a căror natură rămâne aceeași în schimbarea de poziție, dar forma — nu, precum ceara sau haina; ele se numesc și un *tot*, și un *întreg* căci au ambele /proprietăți/; apa și câte sunt lichide și numărul

---

face cumva parte și din specie, luată ca formă. Pe de altă parte, privite în extensivitate, specia este parte a genului, deoarece genul se divide în specii.

[86] Genul „viețuitor" se predică despre fiecare individ ca o unitate și fiecare individ – calul, puricele, omul – este un întreg, deoarece nu le lipsește nimic din caracteristicile genului comun.

se numesc *tot*, dar nu se spune întregul număr și nu /se spune/ *întreaga* apă, ci doar în chip metaforic. *Toate* se spun cele la care, /luate laolaltă/, *totul* revine ca la o unitate; la acestea cuvântul „tot, toți, toate" se aplică asupra totalității ca și la fiecare parte separat: acest număr *tot*, *toate* aceste unități.[87]

Capitolul 27

Ciuntită <κολοβόν> se numește, între cantități, nu /una/ oarecare, ci ea trebuie să fie /în prealabil/ divizibilă, cât și să reprezinte un întreg. Iar doiul nu este *ciuntit* când se scoate una sau alta dintre unitățile /sale/, [căci ceea ce se scoate și ceea ce rămâne nu sunt niciodată egale][88], și, în general, nici un număr. *Căci trebuie să subziste Ființa /lucrului ciuntit/.* Dacă o cupă este *ciuntită*, /afirmăm/ că ea este încă o cupă. Dar numărul /din care se extrage ceva/ nu mai este același.

În plus, /*ciuntitul* se spune în cazul/ lucrurilor ce nu au părți identice, și nici în cazul acestora toate. [Numărul poate să aibă și părți neidentice, precum doiul, treiul.] Ci, în general, nu poate fi *ciuntit* nici unul dintre lucrurile a căror dispunere /diferită a părților/ nu produce nici o deosebire /de ansamblu/, așa cum sunt apa și focul. Așadar, este necesar ca lucrurile *ciuntite* să fie cele la care dispunerea /părților/ ține de Ființa lor. În plus, ele trebuie să fie continue: într-adevăr, armonia constă din părți neasemenea și dispunerea /lor/ este esențială, și totuși ea nu ajunge să fie *ciuntită*.

În plus, nu sunt *ciuntite* nici /toate/ câte formează întregi, și nici acestea /care pot fi *ciuntite*/ nu sunt efectiv *ciuntite* prin lipsa oricărei părți. Căci /pentru a vorbi despre *ciuntit*/ nu trebuie /să lipsească/ nici ceea ce este esențial Ființei lucrului, nici părți situate în orișice loc. De exemplu, o cupă perforată nu este o cupă *ciuntită*, ci /ea este astfel/ dacă /i-ar lipsi/ toarta sau buza. Nici omul nu e *ciunt*, dacă i-ar lipsi /ceva/ carne, sau

---

[87] πᾶν înseamnă și „tot", și „fiecare".

[88] Text alterat și devenit ininteligibil.

splina, ci dacă i-ar lipsi vreo extremitate, și nu oricare, ci cea care nu are regenerare, fiind pe de-a întregul extirpată. De aceea, cei cu chelie nu sunt *ciunți*.

Capitolul 28

Gen <γένος>[89] se spune, într-un sens, atunci când există o generare continuă a lucrurilor de aceeași specie; astfel, se spune „cât timp ar exista genul uman", ceea ce vrea să spună *cât timp ar exista o generare continuă a oamenilor.*

În alt sens, despre *gen /neam/* se vorbește cu referire la primul specimen aflat în mișcare, de la care pornesc lucrurile către ființare. Astfel, unii oameni sunt numiți a fi eleni *de neam*, alții — ionieni *de neam*, deoarece unii au ca prim strămoș din care se trag — unii, pe Hellen, alții — pe Ion. Și mai curând oamenii își iau numele de neam de la primul strămoș bărbat decât de la matcă <ὕλη> (totuși, unii își iau numele generic de la o femeie, precum cei care se numesc după Pyrrha).

De asemenea, în alt sens, planul este *gen* pentru figurile
1024 b plane și volumul este *gen* pentru corpuri. Căci fiecare dintre figurile plane este *planul determinat calitativ* și fiecare dintre corpuri este *volumul determinat calitativ*; iar */genul/ este substratul pentru diferențieri /specifice/.*

În alt sens, /se numește *gen*/ primul element prezent în definiții: ceea ce se spune că *este ceva* acesta reprezintă *genul*, ale cărui calități reprezintă diferențieri /specifice/.[90]

Așadar, *genul* este conceput în atâtea sensuri, anume, cel legat de continuitatea de generare a aceleiași specii, cel legat de primul specimen care s-a pus în mișcare și sensul conform căruia

---

[89] γένος înseamnă, în greacă, atât neam, rasă, sex, cât și gen.

[90] Ca pretutindeni la Aristotel, planul ontologic este strâns asociat planului epistemologic: genul este conceput, pe de-o parte, ca un substrat ontologic pentru particularizări specifice, pe de altă parte, ca primul element al oricărei definiții prin care se cunoaște ce este ceva. De exemplu: omul este un *animal* rațional. „Animal" constituie genul, diferențiat prin „rațional".

genul este luat ca *materie.* Căci diferențierea și calitatea sunt *ale genului*, care este tocmai *substratul*, pe care îl numim *materie.*[91]

Diferite ca gen sunt spuse lucrurile al căror *prim substrat* este diferit și care nu se pot reduce nici unele la celelalte, nici ambele la un același substrat comun. De exemplu, forma și materia sunt diferite ca gen, și la fel toate câte se afirmă potrivit cu o altă schemă a categoriei /decât a lor/. (Căci unele /predicate/ arată ce este ceva, altele — o calitate, altele — o cantitate, după cum s-a distins mai înainte.) *Dar nici una dintre aceste categorii nu se reduce la vreo alta, nici toate nu se reduc la un /substrat/ unic.*[92]

Capitolul 29

Fals <ψεῦδος>[93] se numește, într-un sens, faptul că *un obiect este fals*. Adică, mai întâi, /spunem/ că un obiect este fals pentru că este *inconsistent*, sau este imposibil să fie *constituit* ca atare. De pildă, când spunem că *diagonala este comensurabilă*, sau că *tu ești așezat*: în primul caz, obiectul este mereu fals, în al doilea — este fals uneori; obiectele menționate nu pot exista în acest chip.[94]

---

[91] Reamintim că ceea ce materia este pentru individ, este genul pentru specie; și ceea ce forma (configurația) este este pentru individ, este diferența pentru specie. V. *Interpretare la* Metafizica, pp. 39-40.

[92] Principiu fundamental la Aristotel: realitatea nu este strict reductibilă la un singur principiu, chiar dacă ea se raportează la un singur principiu: la Ființă. În acest sens strict, *gen* se referă la genurile supreme. În alt sens, un gen poate fi specie pentru un gen superior și atunci el este reductibil la acesta ca la un substrat comun diferențiat. De exemplu, *animal* este gen pentru specia *om*, dar este specie pentru genul *corp.*

[93] ψεῦδος înseamnă, în greacă, deopotrivă fals înșelător, amăgitor, mincinos. O iluzie intelectuală, cum ar fi „cerc pătrat", sau una senzorială, cum ar fi o fantomă, pot fi numite, în greacă ψεύδη. Noi le-am numi imposibilități sau amăgiri.

[94] Aristotel se referă aici la obiecte imposibile, sau fictive, inconsistente, sau la fanteziile intelectuale. O diagonală comensurabilă este

Alte lucruri *false*, deși au o existență, apar fie nu în felul în care sunt în realitate, fie nu ceea ce sunt în realitate. Un exemplu avem în cazul perspectivei /în pictură/ <σκιαγραφία> și al viselor. Aici există anumite lucruri în realitate, dar nu există *acele* lucruri a căror reprezentare <φαντασία> o produc /lucrurile reale/. Așadar, obiectele, lucrurile se numesc *false* în acest sens, fie deoarece ele nu există pur și simplu, fie deoarece reprezentarea pe care o avem despre ele este cea a unei realități inexistente.

Un *enunț fals* <λόγος ψευδής>, *în măsura în care este fals*, se referă la lucruri inexistente. De aceea orice enunț e fals când se referă la alt lucru decât la lucrul pentru care el constituie un enunț adevărat; de exemplu, enunțul ce definește cercul este fals când e aplicat triunghiului.[95]

Un enunț propriu fiecărui lucru este, pe de-o parte, unul singur, dacă este luat în sens de enunț ce exprimă *ceea ce e în sine* lucrul[96], pe de altă parte, se poate vorbi și despre o multiplicitate de enunțuri, dat fiind că lucrul și lucrul dotat cu o anume proprietate sunt *oarecum* totuna: de pildă, „Socrate" și „Socrate muzician" /sunt într-un fel totuna/. Iar enunțul fals nu este, *luat în mod absolut*, valabil pentru nimic.[97]

De aceea Antisthenes credea prostește că nimic nu este enunțat altminteri decât prin enunțul său propriu — un singur

---

un astfel de obiect, imposibil în mod absolut. (Este vorba despre diagonala pătratului.) Un om etern așezat ar fi de asemenea un obiect imposibil, dar numai în mod contextual. Căci uneori omul se așază în realitate.

[95] Adevărul și falsul – v. Cartea Epsilon, cap. 4 – nu se află în lucruri, ci în minte, mai exact în felul în care mintea se raportează la lucruri. Definiția „este figura cu toate punctele egal depărtate de centru" nu are referent dacă este unită cu conceptul triunghiului, și în acest sens e numită falsă, dar e adevărată dacă este unită cu conceptul cercului.

[96] E vorba despre definiția lucrului.

[97] Cu alte cuvinte, falsul, în mod absolut (sau considerat în sine), nu are obiect în realitate, deși, în mod contextual, un enunț fals poate deveni adevărat.

enunț aplicat unui singur lucru. De aici rezultă imposibilitatea contradicției, și aproape și aceea a imposibilității falsului. Dar se poate enunța fiecare lucru nu numai cu ajutorul enunțului propriu, ci și cu cel al enunțului propriu altui lucru, ceea ce, în general, este fals, dar uneori este adevărat; de exemplu, numărul opt poate fi definit ca dublu cu ajutorul enunțului propriu numărului doi.[98]

Enunțurile sunt numite *false* în acest chip; iar omul *fals* 1025 a
/mincinos/ este cel care, fără scrupule și intenționat, alcătuiește astfel de enunțuri, nu dintr-un alt motiv, ci chiar pentru a înșela, cât și cel care produce în mintea altora astfel de *enunțuri false*, la fel după cum afirmăm că sunt *false* lucrurile care produc o reprezentare falsă. Iată de ce teoria din *Hippias minor* este amăgitoare, cum că același om este și fals, și autentic.[99] Căci această teorie îl consideră fals /mincinos/ pe omul capabil să spună falsul, acesta fiind cunoscătorul și inteligentul. În plus, cel care de bunăvoie /spune/ falsul este considerat a fi mai bun. Dar /Platon/ ajunge la această /concluzie/ falsă în urma unei inducții /false/. Într-adevăr, / — după Platon — / cel care se mânie de bunăvoie este superior celui care se mânie fără voie, numai că /Platon/ numește /aici/ faptul de a se mânia o imitație /de

---

[98] Antisthenes – spune Aristotel – din faptul că, în absolut, un enunț fals nu are obiect în mod absolut, deduce nelegitim că un enunț cu obiect nu e fals, de unde rezultă că orice enunț care are referent este adevărat. Evident că falsul devine imposibil, deoarece nu mai poate fi enunțat. Aristotel arată că pentru fiecare lucru se pot formula numeroase enunțuri, dintre care unul singur îi exprimă esența și este necesarmente adevărat, în timp ce celelalte, în general false, pot deveni adevărate în anumite contexte date. De exemplu, contextual 2 = 8 dacă prin 8 înțelegem aici (contextual) două grupe a câte 4 obiecte. Eroarea lui Antisthenes constă, în fond, în a considera că adevărul și falsul se află în lucruri, că falsul este neființa și deci nu poate fi enunțat, căci neființa – nefiind – nu poate fi enunțată.

[99] E fals (mincinos) la exterior, dar e „adevărat" la interior, căci nu se înșală pe sine. În *Hippias minor* al lui Platon acest om (identificat cu Odiseu) e considerat, în mod paradoxal, superior celui care spune falsul fără voie (Ahile).

mânie/. Atunci, dacă există un mânios voluntar, el este probabil inferior; la fel, și când este vorba despre caracter, /este inferior/ cel care /face voluntar ceva rău/.[100]

Capitolul 30

Proprietate sau *situație contextuală* sau *dependentă de context* <συμβεβηκός> se numește ceea ce aparține unui subiect și poate fi declarat adevărat, dar totuși nu cu necesitate, nici în majoritatea cazurilor. De exemplu, când cineva, săpând o groapă pentru un răsad, a găsit o comoară; acest fapt, prin urmare, constituie o *situație contextuală* pentru cel care sapă groapa, căci nu e necesar ca comoara să provină din groapă, nici ca ea să fie împreună cu groapa, și nici, în majoritatea cazurilor, când cineva ar face răsaduri, nu găsește o comoară.

De asemenea, un muzician ar putea fi alb; dar, de vreme ce aceasta nu se petrece în mod necesar, și nici în majoritatea cazurilor, numim faptul respectiv *contextual.* Așadar, când există o proprietate care aparține unui subiect, și când unele dintre aceste proprietăți /îi aparțin subiectului/ într-un anumit loc și într-un anumit moment, ei bine, ceea ce ar aparține astfel, dar nu *pentru că* subiectul este acest lucru determinat fie acum, fie aici, va fi numită *proprietate contextuală.* Nu există nici o *rațiune de a fi* determinată pentru *proprietatea contextuală,* ci doar o rațiune *întâmplătoare*, iar aceasta este indeterminată: s-a întâmplat cuiva să ajungă la Egina, /chiar/ dacă nu a ajuns acolo cu scopul să ajungă acolo[101], ci împins de vreme rea sau răpit de pirați. A existat, așadar, sau există o situație

[100] Mâniosul voluntar, fiind un imitator, este inferior (ca mânios) mâniosului autentic. La fel, omul rău voluntar este inferior celui involuntar, sub raportul caracterului, chiar dacă ar fi superior sub raportul inteligenței. De aceea, inducția practicată de Platon este considerată incorectă, deoarece amestecă cele două criterii.

[101] În aceste situații, numai rațiunea finală de a fi poate crea o necesitate.

dependentă de un context, dar nu ca ceva în sine, ci ca ceva exterior[102]: căci vremea rea este de vină că omul a navigat acolo unde nu voia să ajungă, adică la Egina.

Termenul *contextual* mai are și un alt sens: el se aplică acelor proprietăți care aparțin fiecărui subiect în mod *intrinsec,* dar care, totuși, *nu se regăsesc în Fiinṭa /lucrului/*; așa este faptul de a avea /suma unghiurilor egale/ cu două unghiuri drepte pentru triunghi.[103] Aceste proprietăți pot exista necontenit /în subiect/, celelalte — nu. O discuție despre această chestiune se află în altă parte.[104]

---

[102] Referirea este la celălalt sens al termenului – contextualul în sine. Vezi *infra.*

[103] E destul de neplăcut faptul că Aristotel folosește termenul συμβεβηκός în aceste două sensuri, mult diferite. De fapt, ceea ce au ele comun este faptul că proprietatea respectivă nu se află inclusă în definiția (Ființa) lucrului, ci e „con-țesută". Se distinge apoi o proprietate dependentă de un context local și momentan, de o proprietate dependentă de un context permanent. De exemplu, proprietatea de a avea o anumită dimensiune plasează triunghiul într-un context local, proprietatea de a avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte ține de un alt tip de context: natura geometriei spațiului respectiv – euclidian.

[104] *Analiticele posterioare,* I, 7, 75a; 10, 76b.

CARTEA EPSILON (VI)

Științele particulare se ocupă cu anumite porțiuni ale realității. Distincția dintre științele teoretice, științele practice și științele productive. Fizica și matematica sunt științe teoretice, dar nu sunt prima știință teoretică. Aceasta este *prima filozofie*, care e totuna cu teologia și care este, deopotrivă, o știință care are ca obiect *ceea-ce-este ca fiind.* Ceea-ce-este poate fi luat și în calitate de proprietate contextuală. Nu există știință a contextualului, deoarece acesta nu are un caracter necesar. Ceea-ce-este ca adevăr se află în gândire, și nu în realitate și, de aceea, nu interesează metafizica.

Capitolul 1

Sunt cercetate /aici/ principiile, rațiunile de a fi ale celor 1025 b
ce sunt, și anume, *ca fiind.* Căci există o rațiune de a fi a sănătății și a stării de bine, și există și principii, elemente și rațiuni ale matematicilor, și, în general, orice știință care raționează sau are parte de ceva raționament se ocupă cu rațiuni, cu principii, fie mai exacte, fie mai simple.

Însă toate aceste /științe/, *fiind circumscrise* <περιγραψάμεναι> *la o porțiune din ceea-ce-este și la un gen /al său/*, se ocupă, desigur, cu ceea-ce-este, dar nu se ocupă *cu ceea-ce-este pur și simplu* <ἁπλῶς>[1] și *ca fiind.* Ele nu produc vreo *definiție a esenței* /domeniului respectiv/, ci, asumând-o ca atare[2], unele științe o clarifică prin senzație, altele iau ce-este-în-sine /obiectul lor/ drept ipoteză, și astfel ele demonstrează, fie mai constrângător, fie mai lax, proprietățile în sine ale genului cu care ele au de-a face. De unde rezultă că nu există demonstrație a Ființei și nici a *ce este ea*, ci există doar un alt mod de lămurire[3].

---

[1] Termenul poate fi înțeles fie ca „realitate văzută în mod absolut", detașată de contexte (ceea ce este sugerat și de formula „ceea ce este ca fiind"), fie ca „realitatea absolută" (ceea-ce-este în mod absolut), adică divinul. Aceasta ar presupune identificarea „științei căutate" cu teologia, ceea ce ar corespunde interpretării tradiționale, ca și unor curente actuale (Reale). Vezi și P. Aubenque, *Problema Ființei la Aristotel,* București, 1998, pp. 44-45, care contestă această identificare.

[2] Asumându-se printr-un postulat. V. o teorie asemănătoare la Platon, *Republica,* 511b-e.

[3] Nu se poate demonstra printr-un silogism Ființa sau esența unui lucru. De exemplu, concluzia „Socrate este om" (om este Ființa lui Socrate) presupune, în premisa minoră, ca lui Socrate să i se atribuie

La fel, /aceste științe particulare/ nu spun nici *dacă există sau nu* genul cu care ele se ocupă, deoarece ține de o aceeași concepție a clarifica atât *ce anume este /ceva/*, cât și *dacă el este.*[4]

Acum, de vreme ce se întâmplă ca și fizica să fie o știință, având drept obiect un gen a *ceea-ce-este* (anume, ea are în vedere o astfel de Ființă care să conțină în ea însăși principiul mișcării și al repaosului), este limpede că ea nu e nici o știință a *acțiunii practice* <πρακτική>, nici una *productivă* <ποιητική>. (Într-adevăr, principiul celor ce se pot produce se află în omul ce produce — anume, fie intelectul, fie arta, fie vreo capacitate virtuală; principiul acțiunilor practice se află în cel ce acționează — anume, intenția. Căci obiectul acțiunii practice și cel al intenției sunt identice.)

Rezultă că, dacă orice știință este fie una a acțiunii practice, fie una productivă, fie una teoretică, fizica (filozofia naturii)[5] ar fi o *știință teoretică,* iar preocuparea ei teoretică ar avea în vedere acea porțiune a realității capabilă să se miște și acea Ființă care, potrivit definiției, în majoritatea cazurilor, e luată numai ca inseparabilă /de materie/. Trebuie însă să nu ne rămână ascunsă esența obiectului și în ce fel este definiția sa,

---

un predicat care să nu fie esența, de exemplu „Socrate este filozof" (majora fiind: toți filozofii sunt oameni). Numai că acest silogism, corect formal, nu oferă o demonstrație, deoarece termenul mediu, neexprimând esența, poate fi înlocuit cu multe altele (muzician, atenian, grec etc.) și deci nu oferă o cunoaștere necesară. (Socrate poate înceta să fie muzician, dar nu va înceta să fie om.) O știință pornește de la anumite premise și definiții, date de o știință supraordonată, demonstrând proprietăți, și nu esențe. De exemplu, știind că triunghiul echilateral se definește ca un triunghi cu toate laturile egale, se demonstrează proprietatea sa de a avea și mediatoarele egale. Celălalt mod de lămurire ar putea fi inducția.

[4] De vreme ce nu pot demonstra esența domeniului lor, științele nu pot decide nici dacă existența domeniului respectiv este sau nu necesară. Ele asumă, evident, această existență în mod empiric.

[5] Traduc φυσική prin „fizică" aici, punând în paranteză „filozofia naturii", pentru a indica faptul că pentru Aristotel, spre deosebire de moderni, nu exista nici o deosebire între știința teoretică și filozofie.

deoarece a cerceta în lipsa acestora înseamnă a pierde vremea. Or, dintre lucrurile care sunt definite și despre care se spune *ce sunt ele*, unele sunt precum */nasul/ cârn*, altele — precum *concavul*. Diferența este că la nasul cârn /forma/ este unită cu materia (nasul cârn este un nas concav), în timp ce concavitatea este fără materie senzorială.[6]

Acum, dacă toate lucrurile *fizice* sunt concepute asemănător cu nasul cârn, precum nasul, ochiul, fața, carnea, osul, în general animalul, frunza, rădăcina, tulpina, planta în general (definiția nici unuia din acestea nu e posibilă fără mișcare, iar ele au întotdeauna materie), este limpede cum trebuie căutat și definit, în 1026 a
cazul lucrurilor fizice, *ce anume sunt ele*. De asemenea, este limpede de ce revine tot filozofului naturii să studieze și o *anumită parte a sufletului*, parte ce nu există fără materie.[7] Din toate acestea se vede bine, prin urmare, că fizica este o știință teoretică.

Dar și matematica este o știință teoretică. Însă dacă obiectul ei îl formează obiectele imobile și autonome nu este clar în momentul de față. Că, cel puțin însă, pe anumite obiecte matematice ea le ia *ca imobile și ca neautonome*, e limpede.[8] Or, *dacă există ceva etern, imobil și autonom*, este clar că o cunoaștere a sa aparține de o știință teoretică, și totuși nu de fizică (obiectul fizicii sunt entitățile mobile), nici de matematică, ci de *o știință aflată înaintea ambelor /acestora/*.

Într-adevăr, obiectul fizicii îl constituie obiectele autonome, dar nu imobile, în timp ce obiectul unor discipline matematice

---

[6] Concavitatea este formă pură și este studiată de matematici, în timp ce un nas cârn este formă unită cu materia și este studiată de fizică.

[7] La Aristotel, sufletul, la modul general, este forma trupului și nu există fără acesta, așa cum cârnul nu există fără nas. Totuși sufletul rațional, νοῦς, sau mai exact intelectul activ este formă pură și nu aparține domeniului fizicii. Vezi *Despre suflet*, III.

[8] Mulți interpreți citesc aici „ca autonome". Urmez lecțiunea lui Reale, care mi se pare logică. Obiectele matematice (numere, puncte, linii, planuri) sunt asociate lucrurilor fizice, dar matematicianul, prin abstracție, le consideră imobile, nepreocupându-se de mișcarea corpurilor respective.

e format de obiecte asociate celor imobile, dar probabil că nu autonome, ci luate ca prezente în materie.[9]

Dar *prima* /știință teoretică/ se referă *atât la lucruri autonome, cât și imobile*. Or, este necesar ca toate rațiunile de a fi să fie eterne, dar mai ales acestea. Căci ele sunt rațiuni de a fi pentru *divinitățile vizibile*.[10] Consecința este că ar exista *trei filozofii teoretice: matematica, fizica și teologia*. (Într-adevăr, e limpede că, dacă există undeva divinul, el se află într-o natură de acest tip.) Iar filozofia cea mai nobilă are ca obiect de studiu genul cel mai nobil.[11] Așadar, științele teoretice sunt preferabile celorlalte științe, iar aceasta /teologia/ este preferabilă celorlalte științe teoretice.

O dificultate ar putea apărea totuși: oare *prima filozofie este /o știință cu caracter/ universal, sau are ca obiect un gen anume și o anume natură*[12]? (Căci nu există același mod /de abordare/ nici în matematici: geometria și astronomia se referă la anumite naturi /determinate/, dar /matematica/ „universală" este comună tuturor /ramurilor matematice/.)

Așadar, dacă nu ar exista altă Ființă în afara Ființelor constituite în natură, *fizica ar fi prima știință*. Dar, dacă există o Ființă imobilă, această /știință care o are drept obiect/ este anterioară /fizicii/ și ea este *prima filozofie*; iar ea este, în acest fel, *și o /știință/ universală, întrucât este prima*. Și ei i-ar reveni să cerceteze ceea-ce-este ca fiind, și, de asemenea, *esența* și ceea ce aparține /de ceea-ce-este/ ca fiind.[13]

---

[9] Aristotel se referă, desigur, la armonie sau la acustică — discipline matematice și totuși asociate materiei.

[10] Evident, este vorba despre astre, ce sunt autonome (mai curând decât separate de materie), dar mobile.

[11] Apare contradicția: dacă filozofia primă are ca obiect ceea-ce-este ca fiind, ea nu se referă la un gen, ci, cel mult, la o unitate referențială. Or, dacă această știință se identifică cu teologia, ea pare să aibă ca obiect un gen determinat. Numai că tocmai prioritatea acestui gen îl deschide pe acesta către universalitate. Vezi Introducerea.

[12] Vezi *supra*. Aristotel este conștient de dificultate.

[13] Analogia cu matematicile nu este perfectă: într-adevăr, matematicile, în ansamblu, formează un gen divizat în specii: va exista

Capitolul 2

Or, *ceea-ce-este conceput ca fiind pur și simplu* este conceput în mai multe sensuri, dintre care unul ar fi ceea-ce-este *contextual*, altul — ceea-ce-este luat *ca adevărat* și ceea-ce-nu-este luat *ca fals*; în afara acestora există *figurile categoriilor* (de pildă, *ce este*, *cum este*, *cât este*, *unde este*, *când este*, și dacă mai semnifică și altceva în același mod); în plus, ceea-ce-este luat 1026 b
ca virtualitate, cât și *ca actualizare.*[14]

Așadar, de vreme ce ceea-ce-este are multe sensuri, mai întâi trebuie vorbit despre ceea-ce-este contextual, și anume că *nu poate exista nici un fel de cercetare științifică a sa.* Iată un indiciu:

Nici o știință, fie practică, fie productivă, fie teoretică, nu se ocupă cu contextualul. Căci cel ce face o casă nu face toate contextele asociate casei clădite. (Ele sunt nesfârșite la număr și nimic nu oprește ca, pentru unii, casa construită să fie plăcută, pentru alții — vătămătoare, și, ca să spunem așa, diferită de toate celelalte case; dar nu există o creație arhitecturală având drept obiect vreunul dintre aceste atribute date /numai/ de context.) În același mod, nici geometrul nu cercetează contextele de acest tip în care se află figurile și nu se interesează dacă un triunghi oarecare și triunghiul având /suma unghiurilor egală cu/ două unghiuri drepte sunt ceva diferit[15].

---

deci o matematică generală, comună și acceptată ca prima matematică, și mai multe matematici secunde. Dar ceea-ce-este nu formează un gen. Oricum, teologia și prima filozofie ca știință a ceea-ce-este ca fiind se suprapun, fără să coincidă cu totul. S-ar putea spune că ceea ce este separabil și imobil seamănă bine cu ceea-ce-este ca fiind, numai că în primul caz lucrurile se petrec în fapt, în timp ce în al doilea caz — numai în gândire. Sau știința Ființei imobile și separate (divine) este, implicit, și știința unei Ființe situate în afara contextualității. Or, ceea-ce-este ca fiind presupune (vezi Cartea Gamma, cap. 1) non-contextualitatea.

[14] V. Cartea clasică, acum și în versiunea românească, a lui Franz Brentano, *Despre multipla semnificației a ființei la Aristotel,* București, 2003.

[15] Aristotel se referă aici la contextul intrinsec, vezi Cartea Delta, cap. 28, unde se oferă exact același exemplu. Intuiția lui Aristotel ar

Și pe bună dreptate: căci contextul /asociat/ este ca un nume. De aceea Platon, într-un anume fel, a stabilit corect că sofistica se ocupă cu *ceea-ce-nu-este*[16]. Într-adevăr, se poate spune că sofiștii argumentează cel mai mult în legătură cu proprietățile contextuale, /întrebându-se, de pildă,/ dacă un muzician și un gramatician sunt ceva diferit sau același lucru, dacă „muzicianul Coriscos" și „Coriscos" /sunt sau nu identici/; dacă tot ceea ce există, dar nu-i etern, s-a născut /totuși/; de aici și consecința că /pentru ei e imposibil/ ca, /cineva/ fiind muzician, să fi devenit gramatician, sau ca, fiind el gramatician, să fi devenit muzician[17], și fac câte asemenea discuții se mai pot face.

Se pare că, într-adevăr, contextualitatea este ceva aproape de neființă <ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος>. Aceasta este vădit și din următoarele argumente:

Există generare și pieire a lucrurilor care sunt altfel decât contextuale, dar nu există /generare și pieire/ a entităților care există /doar/ contextual[18].

---

părea excepțională aici, dacă ne gândim că contextualitatea egalității unghiurilor unui triunghi cu două unghiuri drepte reiese clar doar în contextul spațiului euclidian. O altă interpretare citește: „... dacă un triunghi oarecare și triunghiul în sine (cu anumite proprietăți geometrice) sunt ceva diferit". Adică, nu e treaba geometrului să se ocupe de proprietățile non-geometrice ale triunghiului, așa cum nu e treaba arhitectului să se preocupe de proprietățile non-arhitecturale ale casei.

[16] Platon, *Sofistul*, 254a.

[17] Dacă muzicianul a devenit gramatician – spun sofiștii – el a devenit din muzician. Or, muzicianul față de gramatician nu e nici ca piatra față de statuie, nici ca negrul față de alb. Deci devenirea e imposibilă, de unde rezultă că nu tot ce nu e etern este și generat prin devenire. Evident, toate aceste raționamente sofistice sunt posibile deoarece sofiștii sunt relativiști, se referă numai la contexte și neagă existența unui „ce" stabil, a Ființei.

[18] „Coriscos așezat" se poate ridica în picioare, dar nu vom spune că el „a pierit", deoarece de aici ar putea rezulta că Coriscos însuși a pierit. Asocierea contextuală „Coriscos așezat" este, din pricina caracterului ei neesențial, aproape lipsită de Ființă, „aproape de neființă", fără însă a fi neființa, ca la eleați și chiar ca la Platon, unde

Și totuși, în legătură cu *contextualul* trebuie arătat, în măsura posibilului, care este natura sa și din ce pricină există el. Va fi, deopotrivă, limpede probabil /astfel/ și *de ce nu există știință a contextualului.*

Deoarece printre cele ce sunt unele există permanent la fel și în mod necesar — mă refer nu la constrângere, ci, așa cum am arătat, la faptul de a nu fi cu putință să fie altfel — iar altele nu există prin necesitate și nici permanent /la fel/, ci doar în majoritatea cazurilor, iată, *acesta din urmă* este principiul și aceasta este rațiunea de a fi a *contextualului.*[19] Într-adevăr, ceea ce nu ar exista nici permanent, nici în majoritatea cazurilor, pe acela îl declarăm a fi contextual. De pildă, dacă în miezul verii ar veni vreme de iarnă și ger, spunem că a fost o *întâmplare în contextul acelui an*[20], dar nu vom spune astfel dacă ar fi caniculă, fiindcă această ultimă situație se regăsește permanent sau în majoritatea cazurilor /vara/, în timp ce prima — nu.

De asemenea, spunem că omul este, într-un anume context, alb (căci el nu este nici permanent, nici în majoritatea cazurilor așa), dar că, /dimpotrivă/, el nu este, în mod contextual, animal. Iar arhitectul vindecă în mod contextual, fiindcă nu stă în natura sa să facă aceasta, ci în aceea a medicului; însă s-a întâmplat, într-un anumit context, ca arhitectul să fie medic. Și bucătarul, 1027 a
deși țintește către obținerea plăcerii, ar putea găti /odată/ ceva sănătos, dar asta nu e conform artei culinare; de aceea faptul s-a întâmplat într-un context dat — spunem — și /mâncarea/ este /sănătoasă/ cum o gătește el, dar nu e așa intrinsec. Pentru

devenirea este opusă radical Ființei. Pentru Aristotel, orice proces de generare sau de nimicire presupune asocierea, respectiv, disocierea unui substrat și a unei forme. Această asociere creează esența sau Ființa lucrului – fie el individual, fie el specific. De pildă, o casă este asocierea dintre forma casei și anumite materiale și ea apare în cazul unirii acestora. Or, asocierile contextuale sunt lipsite de Ființă

[19] Faptul că multe evenimente au o bază statistică și nu una necesară deschide posibilitatea întâmplării și a contextualului.

[20] Termenul redat de noi prin „context", „contextual", συμβεβηκός, este participiul perfect activ neutru al verbului συμβαίνειν, „a se întâmpla".

celelalte lucruri, există virtualități productive, dar pentru realitățile contextuale nu există nici o artă, nici o virtualitate definită. Căci, pentru realitățile ce sunt sau devin în funcție de context, și rațiunea lor de a fi este în funcție de context. Astfel încât, deoarece nu toate lucrurile există sau devin prin necesitate și permanent, ci majoritatea /există sau devin/ în majoritatea cazurilor, trebuie să existe și *realitatea contextuală*. De exemplu: *albul* nu este nici permanent <ἀεί>[21], nici în majoritatea cazurilor <ὡς ἐπὶ τὸ πολύ> muzician, iar când devine /astfel/ la un moment dat, va fi /așa/ într-un context. (Dacă nu ar fi așa, totul s-ar petrece în mod necesar.)

Rezultă că *materia, capabilă să fie altminteri decât regula generală, este rațiunea de a fi a contextualității.*[22] Trebuie pornit de la următorul principiu: oare nu există *ceva* care să nu fie nici permanent, nici în majoritatea cazurilor, sau aceasta este cu neputință? /Dacă e cu neputință/, există, așadar, *ceva* în afara lucrurilor necesare, anume *ceea ce se întâmplă și este dat într-un context*. Dar oare pentru orice lucru nu există decât acest „în majoritatea cazurilor", dar „permanentul" și „eternul" nu există? Sau există unele entități eterne <ἀΐδια>?

În legătură cu această ultimă chestiune trebuie cercetat mai târziu, dar faptul că nu există o știință a contextualității este limpede.[23] Căci *orice știință are ca obiect fie ceea ce este permanent /într-un anume fel/, fie ceea ce este /astfel/ în majoritatea*

[21] Termenul grec înseamnă atât „permanent", cât și etern. Gravitația este o calitate permanentă a materiei, dar ea nu este eternă, în cazul când teoria „Big-Bang-ului" este adevărată. Permanența nu implică eternitatea, cum pare să considere Aristotel.

[22] Materia este sediul virtualităților, care, fiind numeroase, creează posibilitatea indeterminării. Cealaltă sursă a contextualității la care Aristotel va face aluzie este intenția, rațiunea eficientă a omului.

[23] Desigur, Aristotel nu se referă aici la ceea ce a numit, în Cartea Delta, cap. 30, „contextul intrinsec", adică acele proprietăți care, deși nu fac parte din esența lucrului, sunt permanente, deoarece sunt dependente de esență. Acele proprietăți sunt studiate de științe, vezi Cartea Gamma, cap. 1.

cazurilor.[24] Cum ar fi posibil /altminteri/ fie să înveți tu însuți ceva, fie să-l înveți pe un altul ? Într-adevăr, trebuie să existe o determinare, dată fie pentru totalitatea, fie pentru majoritatea cazurilor, cum ar fi, de exemplu, aceea că hidromelul este de folos celui cu febră în majoritatea cazurilor. În afara acestui lucru, nu se va putea spune când nu /va fi de folos/, de exemplu, dacă e lună nouă. Căci fie că /hidromelul e de folos/ permanent, fie în majoritatea cazurilor, dar asta și atunci când e lună nouă. *Contextualitatea însă rămâne în afara /determinării/.* S-a arătat, prin urmare, ce este contextualitatea, care este rațiunea ei de a fi, și faptul că nu există știință având-o drept obiect.

Capitolul 3

Că există principii, rațiuni de a fi care pot fi generate și nimicite, fără /proces de/ generare și de nimicire, este limpede. Căci dacă nu ar fi așa, toate ar exista în mod necesar, de vreme ce este necesar să existe o rațiune de a fi non-contextuală pentru ceea ce apare și dispare.[25]

Oare va exista lucrul acesta, sau nu ? /Va exista/, cu condiția să existe lucrul celălalt. Dacă nu, nu. Iar acesta din urmă /va exista/, dacă va exista un al treilea. Și astfel e limpede că, scoțân- 1027 b
du-se mereu o porțiune de timp dintr-un timp determinat /situat

[24] Știința studiază regularitățile: ori acestea pot fi perfecte, permanente (ἀεὶ), sau statistice (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ). Contextualitatea pură introduce iraționalul, arbitrariul, imprevizibilul. După Aristotel ea este introdusă de existența materiei. Dimpotrivă, în sfera supralunară, unde nu există materie, sau o materie subtilă, regularitățile sunt perfecte.

[25] Vezi nota 15, cap. 2. Devenirea și pieirea presupun, în sens propriu, existența unor cauze necesare. Dar cauzele (rațiunile de a fi) pot fi ele însele existente în mod necesar sau contextual. Dacă toate rațiunile ar fi permanente și nu ar exista unele care ar apărea și dispărea, totul ar fi necesar. De fapt, problema este cea a succesiunii cauzelor: este ea întotdeauna necesară, sau nu ? Cred că Aristotel are aici în vedere voința și intenția.

în viitor/, se va ajunge la momentul prezent: astfel, acest om va muri de boală sau violent, cu condiția să iasă din casă. Și va ieși din casă dacă va fi însetat; aceasta, dacă se va întâmpla altceva, și astfel se ajunge până la ce se petrece în prezent sau până la un anumit moment din trecut. De exemplu: /omul va ieși din casă/ dacă va fi însetat; aceasta se va întâmpla dacă va mânca ceva iute. Acest din urmă fapt însă fie are loc, fie nu, *încât în mod necesar el va muri sau nu va muri /în momentul respectiv din viitor/.*[26]

Același lucru se poate spune și dacă cineva ar sări spre trecut. Căci deja există faptul /întâmplat/ undeva, mă refer la ceea ce a fost. În mod necesar, așadar, se vor întâmpla toate cele viitoare /depinzând de acest fapt trecut/, de pildă, ființa vie va muri. Căci deja există ceva /cu consecințe fatale/, *de exemplu prezența contrariilor în același subiect.* Dar dacă vietatea va pieri de boală sau violent, încă nu-i hotărât, ci va fi /numai/ dacă se va întâmpla cutare lucru[27].

Este vădit, prin urmare, că se merge până la un anumit principiu /explicativ/, dar acesta nu se mai reduce la altul. Acesta va fi principiul că se poate întâmpla fie ceva, fie altceva, și nici un alt principiu nu mai este responsabil de generarea lui însuși[28]. Dar trebuie cercetat foarte bine la ce fel de principiu

---

[26] Chestiunea „viitorilor contingenți", cf. *Despre interpretare,* 9, 19b. Pentru prezent, este necesar ca sau A să fie B, sau A să fie non-B; pentru viitor însă nu se poate spune decât că este necesar ca A să fie sau B, sau non-B, deci este necesară existența alternativei laolaltă, dar nu a uneia dintre brațele ei. Tramvaiul va veni sau nu peste cinci minute, dar nu este necesar nici ca el să vină, nici ca el să nu vină; însă este necesar ca el fie să vină, fie să nu vină. Viitorul are deci o anumită imprevizibilitate.

[27] Faptul că o vietate va muri este sigur, deoarece natura ei, cuprinzând contrarii, este muritoare. Rațiunea de a fi a morții este intrinsecă, și nu contextuală. Dar felul exact în care vietatea va muri depinde de context și este produs de un lanț cauzal nenecesar în continuitatea sa, deși fiecare etapă este necesară.

[28] Existența întâmplării, a contextualității presupune o explicație cauzală. Materia, dar și rațiunea eficientă și cea finală (intenționalitatea)

și rațiune conduce o astfel de analiză, dacă /principiul respectiv/ este *materia, scopul* sau *ceea ce pune în mișcare.*

Capitolul 4

Să lăsăm acum deoparte, așadar, cercetarea lui ceea-ce-este contextual, de vreme ce s-a analizat îndeajuns. Cât despre ceea-ce-este ca adevăr și ceea-ce-nu-este ca fals, *ele se referă la unire și despărțire /dintre subiect și predicat/, dar, în general, la distribuirea termenilor contradictorii.* (Adevărul implică afirmarea /unității/ pentru ceea ce este unit și negarea /ei/ pentru ceea ce este despărțit, iar falsul implică contrazicerea acestei distribuții.) Dar ține de o altă discuție cum se poate gândi unirea și separarea /termenilor/, mă refer la unire și la separare, astfel încât să nu se ajungă la termeni ce-și urmează doar unul altuia, ci la o /autentică/ unitate.[29]

Într-adevăr, *falsul și adevărul nu se află în lucruri*, cum ar fi că binele este adevărat și răul neapărat fals[30], *ci în gândire*, dar discuția despre *entitățile simple* și despre *ce sunt ele* nu se referă la ce se află în gândire[31].

Câte chestiuni așadar trebuie cercetate în privința a ceea-ce-este și ceea-ce-nu-este astfel trebuie studiate mai târziu. Dat fiind

---

oferă momentul de hazard sau de libertate care să împiedice ca lumea să fie o fatalitate.

[29] V. Cartea Zeta, cap. 12.

[30] Exemplul dat pare curios: pentru noi binele și răul țin mai degrabă de subiect decât de lucruri; nu așa pentru antici. Desigur, ele erau aici înțelese nu în sens moral, dar diferența față de gândirea modernă este semnificativă.

[31] După cum spune Aristotel, adevărul se referă la corespondența dintre realitate și gândire, falsul — la o noncorespondență, (ceea ce o apropie de ceea-ce-nu este) cu privire la unirea sau separarea unui subiect și a unui predicat. Dar aceasta este — spune el — o problemă a logicii, și nu a ontologiei, care se ocupă cu lucrurile simple, adică nu cu asocierile dintre subiecte și predicate, ci cu definițiile, care alcătuiesc fundamentul științelor particulare.

că unirea și separarea se află în gândire și nu în lucruri, ceea-ce-este astfel — /adevărat și fals/ — este diferit de ceea-ce-este luat în sensurile sale principale (este vorba fie despre *ce este*, fie că este *într-un anume fel*, sau *de o anumită mărime*, sau *altceva* pe care gândirea îl leagă sau îl disociază de un subiect[32]).

Deci, ceea-ce-este contextual și ceea-ce-este ca adevăr trebuie lăsate /acum/ deoparte. Căci primul își are rațiunea de a fi *indeterminată*, cel de-al doilea o are ca fiind o *anumită ati-*
1028 a *tudine a gândirii* <πάθος τι τῆς διανοίας>. *Ambele se referă la genul care mai rămâne al realității și nu evidențiază o natură a realității care să fie în afara /noastră/*[33].

De aceea trebuie cercetate rațiunile și principiile a ceea-ce-este ca fiind. [E limpede din cartea unde am arătat în câte sensuri se pot formula conceptele că ceea-ce-este are multe sensuri.]

---

[32] Este vorba despre ceea-ce-este modulat de categorii. Aristotel consideră că acestea reprezintă principalele semnificații ale lui ceea-ce-este, și nu ceea-ce-este ca adevăr sau ceea-ce-este contextual.

[33] În sensul de obiectiv. „Genul care mai rămâne al realității" este ceea-ce-este conform categoriilor, la care ceea-ce-este ca adevăr și ceea-ce-este contextual se referă. Contextualitatea are de a face și cu rațiunea eficientă (nu doar cu materia), adică cu intenționalitatea liberă a oamenilor, și din acest punct de vedere, nu este obiectivă. Adevărul și falsul sunt în gândire, și nu în lucruri. Problema adevărului și a libertății nu aparține ontologiei, ci logicii, respectiv, eticii.

CARTEA ZETA (VII)

Prioritatea Ființei. Prima filozofie va cerceta cu prioritate ce este Ființa. Toți filozofii încearcă să afle ce este Ființa și care dintre existențe sunt Ființe. Ființa poate fi forma (esența), universalul (genul), sau substratul (materia). De ce substratul nu este Ființă. Ființa este mai curând individualul determinat alcătuit din materie și formă. Problema formei. Cunoașterea avansează de la ceea ce este mai puțin congnoscibil prin natură către ceea ce e mai cognoscibil prin natură.

Definiția și esența. Care este raportul dintre lucruri și esențele lor. Definiția, în sens tare, există numai pentru Ființe, și ea este enunțul esenței. Individualul și esența sa sunt identice sau nu? În cazul asocierilor contextuale, esența și lucrul sunt diferite. Esențele și Ființele nu trebuie separate. Lucrurile asociate intrinsec sunt identice cu esența lor.

Cum se nasc Ființele senzoriale. Dacă materia Ființelor compuse este sau nu cuprinsă în definiție. Forma nu este creată, în sens propriu, ci numai individualul compus este generat prin unirea unei forme cu materia. De unde rezultă că actualizarea precedă, în ordinea existențială, virtualitatea.

Dacă enunțul părților trebuie sau nu să fie prezent în definiția întregului și când anume. Nu există definiție pentru individualul compus (din pricina existenței materiei). În ce fel există o unitate între termenii care formează o definiție. Definiția este genul supus diferențelor. Trebuie să te oprești la diferența esențială, cea care exprimă Ființa.

Pentru ce universalele nu pot fi Ființe. Universalele nu pot fi Forme, deoarece ele nu sunt ceva determinat, ci virtualități și proprietăți. Forma (platoniciană) nu poate fi definită fiindcă este un individual și nu există definiție a individualului. Dar nu pot fi definite nici Ființele eterne, precum Soarele sau Luna. Definiția înseamnă asocierea unui subiect cu un predicat. Această asociere este mai mult decât suma elementelor. Ființele simple nu pot fi cunoscute decât prin intuiție.

Capitolul 1

Ceea-ce-este se concepe în multe sensuri, așa cum am anali- 1028 a
zat mai înainte, în Cartea dedicată multiplelor sensuri /în care trebuie gândite conceptele/. Căci, pe de-o parte, el semnifică *ce este ceva* și *individualitatea* <τόδε τι> acestuia, pe de altă parte, *calitatea*, ori *cantitatea*, ori pe fiecare dintre celelalte categorii.[1] Într-adevăr, din momentul când *ceea-ce-este* se concepe în atâtea sensuri, se vădește că, dintre acestea, primul sens, este /dat/ de *ce este?*, adică de ce anume semnifică Ființa /lucrului/.

(Astfel, atunci când declarăm un individual ca *fiind într-un anumit fel*, îl numim „bun" sau „rău", dar nu „mare de trei coți" sau „om". În schimb, când declarăm individualul *că e ceva anume*, nu spunem că e „alb" sau „cald", ci că e „om" sau „zeu").

Celelalte categorii /în afara Ființei/ se cheamă că „sunt", deoarece unele reprezintă cantități a ceea-ce-este astfel / Ființă/, altele — calități ale sale, altele — afecțiuni, altele — altceva de acest fel.

De aceea ar putea apărea următoarea dificultate: oare „a se plimba", „a fi sănătos", „a ședea" semnifică, fiecare în parte, *ceva ce este*, și la fel și în cazul celorlalte asemănătoare? Căci nimic dintre acestea nu are o existență *intrinsecă*, nici nu poate fi separat de Ființă, ci mai degrabă /este intrinsec/, dacă așa ceva există în fapt, anume *insul* care se plimbă, *insul* sănătos, sau *insul* care șade. Aceștia din urmă par *să fie* în mai mare măsură, deoarece există la ei un substrat determinat (iar acesta

---

[1] De remarcat că, aici, esența sau Ființa sunt privite în opoziție cu toate celelalte categorii, ce apar astfel, într-un fel, ca derivate, ca secundare, chiar dacă ele nu pot fi efectiv deduse din Ființă.

este exact Fiinţa şi individualitatea lor), ceea ce se manifestă în acest tip de categorie. Iar „bun" şi „aşezat" nu se pot concepe fără /respectivul substrat/.[2]

E limpede, prin urmare, că datorită Fiinţei se numeşte că *sunt* şi cele /desemnate prin celelalte categorii/, de unde rezultă că Fiinţa ar fi ceea-ce-este *în sens prioritar;* nu un ceva existent /doar/, ci *ceva ce este în mod absolut.*

Desigur, „prioritar" <τὸ πρῶτον> se spune în multe sensuri, totuşi, la modul general, *Fiinţa este prioritară,* atât în ordinea *definiţiei,* în cea a *cunoaşterii,* cât şi în cea a *timpului.* Căci nici una dintre celelalte categorii nu este *autonomă* <χωριστόν>, ci numai ea singură.[3] De asemenea, în ordinea definiţiei, Fiinţa este prioritară. (Într-adevăr, este necesar ca în definiţia fiecărui lucru să fie conţinută definiţia Fiinţei.) Şi atunci considerăm a cunoaşte ceva în mod optim, când am şti *ce este* omul sau focul, mai curând decât ştiind că acestea *sunt într-un anume*
1028 b *fel, au o anume mărime,* sau *se află într-un anume loc,* dat fiind că le cunoaştem chiar pe fiecare dintre aceste ultime categorii atunci când am şti *ce este* cantitatea sau calitatea.

Iată, aşadar, *subiectul cercetat şi controversat şi în vechime, şi acum, şi pururea: ce este ceea-ce-este, adică ce este Fiinţa?* (Unii afirmă că ea este una, alţii că sunt mai multe Fiinţe decât una, alţii că ele sunt limitate, alţii — nelimitate.) De aceea şi noi cel

---

[2] Spre deosebire de Platon, pentru care există „bine" sau „sănătos" în sine, autonome, pentru Aristotel numai Fiinţa, adică ceea ce exprimă ce este fiecare lucru, are autonomie şi o existenţă intrinsecă.

[3] Aici <χωριστόν> are sensul de „autonom", şi nu izolat de materie, în sens platonician. Totuşi, anterioritatea în ordinea timpului pare a presupune existenţa Fiinţei în absenţa atributelor sale contextuale? A unor anume atribute, oricare ar fi ele — da. Nu însă şi a atributelor luate în sine: Socrate este anterior lui „Socrate bolnav", dar nu şi lui Socrate care are o anumită stare de sănătate. Pe de altă parte, în ordinea ontologică şi logică, Fiinţa este anterioară atributelor sale, deoarece mai întâi trebuie să ştim şi să definim ce este un lucru, până la a şti cum este el sau cât de mare este. Este o convingere pe care Aristotel o împărtăşeşte cu Platon şi cu Socrate, vezi *Menon,* de pildă.

mai mult, în mod precumpănitor, cât și exclusiv, ca să spunem așa, trebuie să cercetăm ceea-ce-este astfel — /anume, *Ființa.*/[4]

Capitolul 2

Se pare că *Ființa aparține în modul cel mai evident corpurilor*[5]. (De aceea declarăm Ființe și animalele, și plantele, și părțile lor, dar și corpurile fizice, precum focul, apa, pământul și fiecare /dintre elemente/, și câte sunt fie părți ale acestora, fie sunt făcute din acestea, sau din părțile lor, sau din toate laolaltă, precum cerul și părțile sale, stelele, luna și soarele.) Ei bine, oare acestea singure sunt Ființe, sau și altele, sau numai unele dintre acestea, sau altele? Sau nici unele dintre ele, ci altele diferite? Trebuie cercetat:

Unii cred că Ființe sunt limitele corpurilor, precum suprafața, linia, punctul și monada, și chiar mai curând /ele/ decât corpul și solidul. Alții socotesc că în afara lucrurilor sensibile nu există nimic asemănător /cu Ființa/;[6] alții, dimpotrivă, cred că cele eterne sunt mai numeroase și *sunt* în mai mare măsură. Astfel, Platon crede că Formele și conceptele matematice reprezintă două /specii/ de Ființe, și că al treilea gen de entități este cel al corpurilor senzoriale.[7]

---

[4] După cum se observă, metafizica lui Aristotel este, în mod prioritar și aproape exclusiv, o metafizică a Ființei. Ontologia generală este subordonată metafizicii Ființei, deoarece Ființa reprezintă semnificația de bază a lui ceea-ce-este. S-ar putea formula și în felul următor: Aristotel spune că, studiindu-se *primul* în cadrul fiecărei serii, se studiază cumva întreaga serie. Or, Ființa este prima în seria semnificațiilor lui ceea-ce-este. Deci studiind-o pe ea, se studiază cumva întreaga serie.

[5] Această opinie aparține filozofilor naturii și va fi transformată de Aristotel.

[6] Este vorba mai întâi despre pitagoricieni, apoi despre filozofii naturii ionieni.

[7] V. Cartea Alpha mare, cap. 6, p. 77.

Speusippos, pornind de la Unu, consideră mai multe /specii/ de Ființe și de principii pentru fiecare /tip de/ Ființă, unul pentru numere, altul pentru mărimi, apoi /un altul/ pentru suflet; în acest fel el extinde numărul Ființelor.

Unii /filozofi/ susțin că Formele și numerele au aceeași natură și că restul lucrurilor — linii, suprafețe, până la Ființa cerului și lucrurile sensibile — sunt determinate /de acelea/.

Acum, în legătură cu aceste subiecte, trebuie cercetat ce se spune bine sau rău, care anume sunt Ființele, dacă există unele *în afara Ființelor senzoriale* sau nu, și cum sunt Ființele, și dacă există vreo Ființă separată, în afara Ființelor senzoriale, și, /dacă da/, din ce pricină și în ce fel /e ea/, ori dacă nu există nici una.[8] Trebuie cercetat însă aceasta după ce am schițat mai întâi *ce este Ființa.*

Capitolul 3

Ființa se concepe, dacă nu în mai multe, atunci măcar *în patru sensuri*, în mod principal: se crede, într-adevăr, a fi Ființa unui lucru și *esența* lucrului, și *universalul*, și *genul*, și, în al patrulea rând, *substratul.*[9]

Substratul este subiectul ce primește toate predicatele, dar care nu poate fi predicatul nici unui alt /subiect/.[10] Iată de ce

[8] Aristotel trimite, probabil, atât la discuția din Cartea Lambda despre Ființa imobilă, divină, cât și la Formele platoniciene, despre care el neagă că ar fi Ființe – deci că ar avea o existență în sine. Așa se explică, poate, repetiția.

[9] Nu este vorba, aici, despre o doctrină aristotelică, ci despre ceea ce se crede. Pentru Aristotel numai esența (sau configurația) este, în chip deplin, Ființă. De exemplu, platonicienii acordă universalului sau genurilor statutul de Ființe (Idei), în timp ce filozofii naturii văd Ființa în substratul material.

[10] Ființa trebuie să fie autonomă, să poată exista, sau să fie concepută chiar și fără determinațiile sale, contextuale sau intrinseci. Or, substratul, definit ca subiect universal și nonpredicabil, pare să îndeplinească această condiție. V. *infra.*

trebuie analizată mai întâi această chestiune. Într-adevăr, mai 1029 a
întâi substratul (materia) pare a fi în cea mai mare măsură Ființă.

În fapt, într-un astfel de mod și într-un sens, se /poate/ concepe *materia* /ca reprezentând Ființa/, dar, într-un alt sens — *configurația* <μορφή>, în al treilea sens, în fine — ceea ce rezultă *din materie și configurație*. (De exemplu, materia este precum bronzul /unei statui/, configurația e precum forma schematică a înfățișării <σχῆμα τῆς ἰδέας>, iar ceea ce rezultă — întregul compus — este statuia.) De aici rezultă că, dacă forma <εἶδος>[11] este anterioară materiei și, dacă ea *este* în mai mare măsură decât aceasta din urmă, ea va fi anterioară și compusului din materie și formă în temeiul aceluiași raționament.

Acum, s-a arătat ce este Ființa printr-o formulă generală, anume că *ea nu poate fi predicatul nici unui subiect și că e subiectul restului predicatelor*. Numai că formula aceasta, singură, nu e bună, căci caracterizarea Ființei nu este suficientă: este neclară și, în plus, materia ajunge să fie, /conform ei/, Ființă.

Pe de altă parte, dacă materia nu este Ființa, ne scapă ce altceva este /Ființa/. Căci, fiind luate materiei toate /proprietățile/, pare să nu mai subziste nimic. Într-adevăr, unele /proprietăți/ sunt afectări, acțiuni și capacități ale corpurilor, iar lungimea, lățimea și adâncimea sunt cantități anumite, dar nu sunt Ființe (cantitatea nu este Ființă), ci mai curând este Ființă lucrul căruia acestea îi aparțin în primul rând.

Dar, dacă se dă la o parte lungimea, lățimea și adâncimea, nu mai vedem nimic rămas /în afara substratului/, afară doar dacă nu există ceva determinat de acestea, astfel încât este

---

[11] Aristotel utilizează doi termeni pentru ceea ce se traduce în mod obișnuit prin formă: εἶδος, tradus de noi, de obicei, prin „formă", și μορφή, pentru care am ales termenul de „configurație" și care este explicat de Aristotel. Termenii sunt sinonimi în acest sens, dar acolo unde este posibil vom prefera să traducem și pe εἶδος prin „configurație", termen care exprimă mai bine ideea că la Aristotel forma este un dat caracteristic fiecărui individual, „genotipul" său, structura sa profundă și determinantă, și nu o formă generică, universală, indeterminată, de tip platonician. Pe de altă parte, εἶδος înseamnă uneori „specie", alteori Formă platoniciană (Idee).

necesar *ca materia să apară ca unica Ființă pentru cei care cercetează în acest mod.* Mă refer la materia luată *intrinsec*, care nu e nici *ceva determinat*, nici *cantitate*, nici altceva dintre cele prin care este determinat ceea-ce-este. Căci există *ceva determinat* care primește fiecare dintre aceste predicate /calitate, cantitate etc./, *ceva* a cărui esență este diferită de toate categoriile. (Restul proprietăților sunt /— se spune —/ predicatele Ființei, iar Ființa este predicatul materiei.)[12] Rezultă că ultimul substrat luat intrinsec nu este nici *ceva determinat*, nici *cantitate*, nici nimic altceva. El nu e nici negațiile /unor proprietăți/, căci și acestea îi aparțin doar contextual.

Celor ce pornesc de la astfel de raționamente li se pare, prin urmare, că materia este Ființa. *Dar asta este cu neputință:* căci cel mai mult par a aparține Ființei atât *autonomia*, cât și *individualul.*[13] De aceea, *atât forma (configurația), cât și compusul din materie și formă par să fie mai degrabă Ființă decât materia.* Și totuși Ființa provenită din ambele — din materie și din configurație — trebuie lăsată deoparte, ea fiind posterioară și evidentă.[14] Cumva este clar și /conceptul/ de materie.

Trebuie însă cercetat în legătură cu al treilea /termen — cu forma sau configurația/. *Căci ea este cea mai supusă dificultăților.*

Se acceptă, de regulă, că unele lucruri senzoriale sunt Ființe; rezultă că prima cercetare trebuie făcută în ceea ce le privește pe acestea.

Într-adevăr, e avantajos să treci /cu cercetarea/ la ceea ce
1029 b este mai cognoscibil. Căci astfel avansează cunoașterea pentru toți — parcurge lucruri *mai puțin cognoscibile prin natură* îndreptându-se spre cele mai cognoscibile /prin natură/. Precum, în acțiunile practice, când se pornește de la lucrurile bune, dar

[12] În continuare, Aristotel expune o teorie mai curând platoniciană, conform căreia Ființa este echivalentul unei proprietăți generale, unei Forme.

[13] Ființa trebuie să fie ceva determinat, având o esență definibilă, și deci cognoscibilă, ceea ce nu e cazul materiei, care este indeterminare absolută, sau virtualitate.

[14] Fiind un compus, este posterior și formei și materiei.

individualizate pentru fiecare om în parte, se face ca lucrurile în general bune să devină bune și pentru fiecare în parte. La fel, *pornind de la lucruri mai cognoscibile pentru fiecare în parte, facem ca lucrurile cognoscibile prin natură să fie /efectiv/ cognoscibile pentru fiecare.* Or, lucrurile cunoscute mai întâi fiecăruia sunt adesea puțin, vag cunoscute /prin natură/ și au puțină substanță sau nici o substanță. Și totuși trebuie ca, pornind de la lucrurile puțin cognoscibile /în general/, dar cognoscibile individual, să ne străduim să cunoaștem pe cele în mod universal cognoscibile, avansând astfel, cum s-a arătat, pe calea celor dintâi amintite.[15]

Capitolul 4

După ce la început am distins în câte sensuri definim Ființa, iar unul dintre aceste sensuri a părut a fi *esența* /ce este în sine lucrul/, trebuie examinat acest aspect.[16]

Și, mai întâi, să spunem unele lucruri despre aceasta din punct de vedere *strict conceptual* <λογικῶς>: anume, *esența fiecărui lucru e ceea ce el este declarat a fi în mod intrinsec:* într-adevăr, esența ta nu este /totuna/ cu esența muzicianului,

---

[15] Axiomele și principiile universale sunt evidente și Aristotel le consideră ușor cognoscibile în ordinea naturii. Cu toate acestea, ele nu par, inițial, ușor de cunoscut pentru oameni, care au acces mai curând la cunoștințe derivate, locale, nesigure. Totuși, inductiv, trebuie pornit de la acestea din urmă, de la ceea ce este accesibil în ordine didactică, pentru a accede la ceea ce este cognoscibil în ordine naturală. Acest pasaj, considerat de W. Jaeger lipsit de legătură cu contextul, explică de ce Aristotel analizează mai întâi Ființele cu materie, urmând ca abia în Cartea Lambda să se ocupe de Ființele imateriale și imobile.

[16] După cum a precizat, Aristotel se va referi la forma lucrurilor senzoriale, pe care o identifică cu Ființa și cu esența lor. Din exemplele date, rezultă că Aristotel se referă mai ales la predicate universale, ca „om", „suprafață" etc. În calitate de predicate însă, acestea nu corespund primei definiții a Ființei.

deoarece tu nu ești *intrinsec* muzician. Prin urmare, esența ta e ceea ce tu ești în mod intrinsec.

Și totuși, nu toate proprietățile posedate în mod intrinsec formează esența: nu, de exemplu, ceea ce aparține intrinsec /unui subiect/ precum albul aparține unei suprafețe, fiindcă esența suprafeței nu este esența albului.[17] Dar esența suprafeței nu este nici ceea ce rezultă din compunerea celor doi termeni — adică, esența „suprafeței albe", fiindcă aici este un adaos. Prin urmare, definiția fiecărui lucru, cea care indică esența, *este aceea în care nu va fi conținută /numirea/ esenței.*[18]

/Și totuși, dacă s-ar susține cele de mai sus,/ ar rezulta /până la urmă/ că, în ipoteza că esența „suprafeței albe" este esența „suprafeței netede", esența albului și esența netedului vor fi unul și același lucru.[19] /Ceea ce e absurd/.

Dar, de vreme ce există /termeni/ compuși și în cazul celorlalte categorii (există un substrat pentru fiecare categorie, adică pentru calitate, cantitate, timp, loc, mișcare[20]), trebuie cercetat dacă există o definiție a esenței pentru fiecare categorie și dacă

---

[17] Așa cum s-a arătat în Cartea Delta, cap. 28, există predicate ce aparțin unor contextualități intrinseci, dar care totuși nu se includ în esența și în definiția lucrului. (Acolo era dat ca exemplu proprietatea triunghiului de a avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte.) Exemplul de aici ar trebui citit în modul următor: presupunând că o suprafață ar fi în mod intrinsec, în sine, albă, albul, totuși, nu ar exprima ceea ce este suprafața.

[18] Nu se poate defini suprafața drept „suprafață albă", nici omul — drept „om muzician" etc. Definiția trebuie să nu conțină termenul care numește esența: „suprafață", „om".

[19] Evident o omisiune aici, dar raționamentul se poate ușor reconstitui: dacă esența suprafeței este esența „suprafeței albe" (definesc suprafața ca fiind „o suprafață albă"), nimic nu împiedică să fac același lucru și cu „suprafața netedă". Dar atunci, cum esența lucrului trebuie să fie unică, ar rezulta că cele două definiții trebuie să fie echivalente și că, prin urmare, albul și netedul ar fi identice conceptual, ceea ce este absurd.

[20] Așa cum Socrate este substrat (subiect) pentru „om", tot așa el este substrat și pentru „alb", „mare" etc.

esența aparține și acestor categorii /în afara Ființei/, de exemplu, „omului alb".[21] Fie atunci numele /„omului alb"/ „haină". Care este esența „hainei" ? Dar acest termen nu aparține predicatelor intrinseci![22]

Numai că — /s-ar putea obiecta/ — ceea ce nu e intrinsec se poate înțelege în două sensuri: într-un caz, se adaugă ceva, în celălalt — nu. În primul caz, termenul pe care îl definim e afirmat ca adăugându-se altui termen: de exemplu, dacă cineva, definind esența albului, ar da definiția „omului alb". În celălalt sens, aceluiași termen îi revine un altul /conținut în primul/: de exemplu, dacă „haină" ar semnifica „om alb" și cineva ar defini „haina" ca fiind „albă". Or, „omul alb" este alb, și totuși 1030 a
esența sa nu este esența albului.

Dar oare esența „hainei" este, cu adevărat, o esență, sau nu? Căci esența este un *ce determinat.* Însă când un lucru este afirmat despre un alt lucru, nu există /ca rezultat al sintezei/ *ceva determinat*; așa, de pildă, „omul alb" nu este un *ce determinat,* dacă-i adevărat că numai Ființelor le aparține un *ce determinat.*[23]

Rezultă că *esența este proprie lucrurilor a căror enunțare* <λόγος> *reprezintă o definiție* <ὁρισμός>. Or, definiția există nu doar dacă există un /singur/ nume care ar semnala același lucru /care e explicitat/ prin intermediul unui enunț. (Căci, altminteri, toate enunțurile ar fi definiții <ὅροι>; va putea exista, într-adevăr, un nume pentru orice fel de enunț /explicativ/,

---

[21] Aristotel se întreabă dacă se poate defini esența unui lucru în cadrul celorlalte categorii, în afara Ființei, ceea ce revine, de exemplu, la întrebarea dacă „om alb" (calitate) poate defini esența unui lucru, sau dacă „om alb" constituie o Ființă, adică un substrat de sine stătător.

[22] Dacă „om alb" ar fi numit „haină", încă nu s-ar putea defini „omul alb" cu ajutorul termenului „haină", fiindcă „haină" nu este un predicat intrinsec.

[23] Sinteza dintre un subiect și un predicat nu este, la modul general, o Ființă nouă, nu este ceva determinat, și nu i se potrivește noțiunea de „esență". În alte cazuri însă: „om = animal biped", sinteza dintre subiect și predicat produce o Ființă.

încât și numele „Iliada" va fi o definiție /a poemului/.)[24] Ci /enunțul și definiția vor coincide/ doar dacă un /nume/ ar fi propriu unui lucru *prim. Aceste /lucruri prime/ sunt cele care nu se enunță prin asocierea unui subiect cu un predicat.*[25]

Așadar, nu va exista esență pentru vreuna dintre speciile ce nu sunt incluse în gen, ci numai ale acestor /specii, care sunt ale unui gen/.[26] (Acestea par, într-adevăr, să fie concepute nu printr-o participare sau o modificare /a unei Ființe/, și nici contextual.)[27]

Desigur, va exista un enunț descriind fiecare lucru, adică și pentru restul lucrurilor /care nu au definiție/, arătând, în cazul când ar exista un nume, ce semnifică faptul că un predicat aparține unui subiect, sau faptul că în locul unui enunț simplu /se folosește/ unul mai precis /și mai lung/.[28] Dar *definiție* nu va exista /pentru aceste lucruri/ și nici esență.[29]

Sau oare și definiția, la fel ca și *ce este ?*-le unui lucru, se concepe în mai multe sensuri ? Căci, într-un prim sens, *ce este ?*-le

---

[24] Numele „Iliada" trimite la un enunț descriptiv, dar nu la o definiție în sens propriu. Astfel de entități nu au o esență și nu sunt Ființe.

[25] „Socrate", „om", „sac" sunt prime, în acest sens; „om alb", „Socrate filozof" – nu, căci ele conțin un subiect și un predicat asociate. În alt sens, prime sunt entitățile imobile, precum Dumnezeu, care nu devin inteligibile prin unirea dintre un subiect și un predicat.

[26] Firește, aceste „specii" sunt echivalente cu genurile supreme, pentru care nu mai există definiție, căci nu mai există un gen superior în raport cu care să poată fi definite.

[27] Femininul nu este ceva, în sensul în care omul este un animal, ci se raportează la noțiunea de animal. Așadar, el nu este o specie aparținând unui gen. Numai unirea dintre gen (sau materie inteligibilă, sau virtualitate) și diferență (sau formă inteligibilă, sau actualizare a unei virtualități) produce Ființe care au esență și pot fi definite în sens propriu.

[28] Este ceea ce se numește „definiție nominală": „Luceafărul" este un poem de Mihai Eminescu.

[29] „Iliada" poate înlocui enunțul mai lung și mai precis „poem homeric despre luptele dintre greci și troieni", dar aceasta nu este o definiție și, ca atare, nici nu presupune o esență, căci nu se poate răspunde univoc și clar la întrebarea „ce este ?". E, într-adevăr, imposibil de definit „Iliada" !

unui lucru semnifică Ființa și individualitatea, în alt sens — pe fiecare dintre categorii — cantitatea, calitatea și toate de acest fel. După cum și *„este“* aparține tuturor /categoriilor/, dar nu în mod similar, ci unei categorii în mod prioritar, iar celorlalte — ca o consecință <ἐπομένως>, la fel și „ce este?“ aparține în mod absolut Ființei, dar, într-un anumit mod, /mai aparține/ și celorlalte categorii. Într-adevăr, am putea întreba *ce este calitatea,* încât rezultă că și calitatea aparține celor în legătură cu care putem întreba ce sunt. Desigur, ea nu aparține în mod absolut acestora, ci, așa cum în privința a ceea-ce-nu-este unii spun, *la modul verbal* <λογικῶς>, că el este ceea-ce-nu-este, și nu că în chip absolut /„este“/, ci că /este/ ca nefiind, la fel stau lucrurile și cu calitatea.

Trebuie, prin urmare, cercetat și felul în care trebuie vorbit despre fiecare lucru, dar totuși nu mai mult decât /trebuie cercetat/ felul în care lucrurile sunt cu adevărat.

Iată de ce, de vreme ce aspectul conceptual este limpede, /să spunem că/ și esența, deopotrivă, va aparține *în mod prioritar și absolut* Ființei, și abia apoi și celorlalte categorii — după cum e cazul cu *ce-este?*, esența /nu va exista pentru aceste categorii/ în sens absolut, ci va fi esență pentru calitate sau pentru cantitate. Căci e necesar ca toate aceste /„esențe“/ să se exprime fie utilizând un simplu nume pentru realități diferite, fie că am adăuga sau am scoate /ceva din semnificație/, precum atunci când non-cognoscibilul /e numit/ cognoscibil.

Corect este a nu trata aceste realități nici ca diferite complet, purtând doar același nume, dar nici ca având același conținut, ci trebuie înțelese în felul în care trebuie înțeles și termenul „medical“, anume, *că se raportează la același lucru unic și nu* 1030 b
că semnifică același lucru unic, nici că ar fi doar un nume acoperind realități fără legătură.[30] Într-adevăr, un corp, o activitate, un instrument nu sunt numite „medicale“ fără a exista nici o legătură de semnificație între ele <ὁμωνύμως>, dar

[30] Se reia teoria raportării la o unitate, diferită atât de realismul platonician, cât și de relativismul sofistic.

nici astfel încât /termenul „medical“/ să însemne o unică realitate <καθ’ ἕν>, ci numai *prin raportare la o unică realitate.*

Nu are însă nici o importanță în ce fel s-ar dori exprimate aceste lucruri. Este, așadar, limpede că definiția în sens primar și absolut și esența aparțin Ființelor. Desigur, ele aparțin și celorlalte categorii, doar că nu în sens primar. Căci nu este necesar, odată ce am accepta aceasta, să existe definiție pentru acel lucru pe care un același /nume/ l-ar semnifica prin intermediul unui enunț oarecare, ci /există definiție/ numai /dacă l-ar semnifica/ prin intermediul unui anumit tip de enunț <λόγῳ τινί>.

Or, aceasta se petrece, dacă respectivul /enunț/ ar fi /enunțul/ unei *unități*[31], dar nu al unei entități continue, precum *Iliada*, sau câte sunt /unite/ printr-o legătură, ci al unei unități luate în toate sensurile în care se poate concepe unu. Iar unu este conceput la fel ca ceea-ce-este. Ceea-ce-este, într-un sens, semnifică individualul determinat, în alt sens — cantitatea, în altul — calitatea. De aceea vor exista un enunț și o definiție ale „omului alb“, dar într-un sens va fi /definiția/ „albului“ și a Ființei /omului/.

Capitolul 5

Apare o problemă însă, dacă se neagă că enunțul provenit dintr-o adăugire <ἐκ προθήσεως> reprezintă o definiție: pentru care lucru dintre cele non-simple, ci provenite *din asocierea a doi termeni* <συνδεδυασμένα>, va exista definiție ? Căci este necesar ca definiția să explice în baza unei adăugiri. De exemplu: dacă există „nas“ și „concavitate“, va exista și „calitatea de a fi cârn“, rezultată din asocierea celor doi termeni, prin faptul că unul este atribuit altuia[32]; or, nici concavitatea, nici

[31] Ființa și esența există numai atunci când ceva determinat are o unitate intrinsecă.

[32] Aristotel spune literal „cârnitate“ <σιμότης>, ceea ce amintește de Formele platoniciene. „Cârnitatea“ se explică prin asocierea a doi termeni: „proprietatea nasului de a fi concav“. E aceasta o definiție —

calitatea de a fi cârn nu sunt proprietăți *contextuale* ale nasului, ci proprietăți *intrinseci* ale acestuia.

Aici lucrurile nu stau precum atunci când „albul" este atribuit lui Callias, sau omului, fiindcă lui „Callias cel alb" i-a revenit, *contextual*, să fie om, ci așa cum masculinul este atribuit animalului, egalul — cantității, și toate câte aparțin /subiectului/ în mod intrinsec.[33] Acestea sunt atributele în al căror concept există fie definiția, fie numele a căror proprietate este /respectivul/ atribut, și *nu este cu putință să se explice /atributul/ fără conceptul respectiv.* De exemplu, „albul" poate fi explicat fără conceptul de „om", dar „femininul" nu poate fi explicat fără conceptul de „animal".[34]

Rezultă că sau nu există esență și definiție a nici unuia dintre aceste /concepte/, sau, dacă există, ele — /definiția și esența/ — trebuie luate în alt sens, așa cum s-a arătat.[35]

Există și o altă dificultate în legătură cu aceste probleme: dacă un *nas cârn* și un *nas concav* sunt totuna, se pare că totuna vor fi și conceptele „cârn" și „concav". Iar dacă nu sunt totuna, aceasta se întâmplă fiindcă este imposibil a vorbi despre „cârn" în absența suportului a cărui proprietate intrinsecă este noțiunea

---

se întreabă Aristotel — și în ce sens anume? Răspunsul este că, în sens „tare", nu este o definiție deoarece „cârnitatea" nu este o Ființă, ci o proprietate a nasurilor, deci lipsită de autonomie.

[33] Un anumit animal poate să nu fie de gen masculin, dar animalul în general, ca virtualitate, este fie masculin, fie feminin, (în mod virtual, omul este bărbat și femeie) ceea ce înseamnă că masculinul face parte dintre proprietățile intrinseci ale conceptului de „animal", ceea ce nu se poate spune despre predicatul „alb" asociat „omului".

34. Conceptul de „feminin" îl presupune pe cel de „animal", așa cum conceptul de „cârn" presupune „nasul"; dar „albul" nu-l presupune nici pe Callias, ca om individual, nici conceptul de om.

[35] Aristotel spune că, într-un anume sens, nu există definiție (și esență) a femininului sau a „cârnității", ori a altor proprietăți intrinseci, deoarece ele nu pot fi concepute decât asociate cu un anumit subiect; ele nu sunt Ființe, așa cum sunt considerate de Platon. Într-un sens „slab" se poate descrie cu suficientă precizie ce sunt aceste concepte, și descrierile respective pot fi numite „definiții".

de „cârn" („cârn" înseamnă prezența concavității la nas). Or, faptul de a numi nasul „cârn" sau nu este cu putință, sau va presupune o repetare a aceluiași lucru — „nas nas concav" — de vreme ce nasul cârn ar fi un nas *nas concav*.[36]

Iată de ce este imposibil ca esența să aparțină acestor lucruri, /precum „nas cârn"/; altminteri, se merge la nesfârșit: la un nas ce e nas cârn va mai exista /mereu/ încă un alt /atribut/.[37]

1031 a *Se vădește așadar că definiția are ca obiect numai Ființa.* Iar dacă are ca obiect și celelalte categorii, e necesar ca ea să se alcătuiască în urma unei adăugiri, cum ar fi cazul [calității] și cel al imparului: căci nu poate /exista imparul/ în absența numărului, și nici femininul în absența animalului.[38] (Numesc „alcătuire în urma unei adăugiri" când se întâmplă ca /în definiție/ să se spună de două ori același lucru, precum în cazurile arătate.[39]) Iar dacă aceasta este adevărat, nu va exista definiție nici pentru noțiunile provenite din unirea a doi termeni, precum *număr impar*, însă nu se vede despre ce este vorba, fiindcă cuvintele nu sunt exprimate riguros.

Iar dacă există definiții și pentru /proprietăți și termeni compuși/, fie ele trebuie luate într-alt sens, fie, după cum s-a arătat, trebuie spus că definiția și esența se pot concepe în multe sensuri; astfel încât, *într-un sens*, nu va exista definiție pentru

---

[36] Dacă nasul nu e cârn, el nu poate fi numit „cârn". Conceptul de „cârn" îl presupune pe cel de „nas", cel de „concav" – nu. De aceea, „nas cârn" și „nas concav" au același referent, dar nu sunt identice sub aspect logic.

[37] „Nas cârn" nu reprezintă o unitate esențială, deci o Ființă, deoarece „cârn" presupune noțiunea de „nas". Altminteri, orice atribut adăugat ar suplimenta numărul Ființelor.

[38] În sensul că, fiind proprietăți, atât imparul, cât și femininul presupun existența suportului, a Ființelor. S-ar putea spune că omul nu există în absența animalului, și totuși „om" nu este o proprietate. Omul este animal ca o specie ce aparține unui gen, dar femininul nu este animal, ci se raportează la animal.

[39] „Imparul" se poate defini ca „număr impar", „femininul" ca „animal femel"; deci în enunțul definiției reapare termenul de definit.

nici /o astfel de entitate/ și nici esența nu va aparține decât Ființelor, dar, *în alt sens*, vor exista /și definiție și esență/.[40]

Este limpede, prin urmare, că *definiția este enunțul esenței* — adică *ceea ce este în sine ceva* — și că esența aparține fie numai Ființelor, fie /le aparține lor/ *în cea mai mare măsură, în mod prioritar și în sens absolut.*

Capitolul 6

Dar trebuie cercetat dacă *ceea ce este în sine* un individual — adică esența sa — și individualul respectiv sunt sau nu identice. Cercetarea aceasta este, într-adevăr, de folos pentru investigarea Ființei.

Se pare că *individualul* <ἕκαστον>[41] nu este altceva decât Ființa lui, iar *esența se numește Ființa lucrului.* În cazul entităților formate contextualizat s-ar părea că esența și lucrul sunt diferite: de exemplu, *un om alb* este altceva decât *esența omului alb*. (Dacă ar fi același lucru, atunci și esența omului și esența omului alb ar fi același lucru; căci om și om alb sunt totuna, cum se spune[42], încât și esența omului alb ar fi totuna cu esența omului[43].

Sau nu este necesar ca cele atribuite contextual să fie identice /cu esența lor/, căci nu în același fel termenii extremi /ai asocierii/ se identifică. Ci, probabil, s-ar crede că se întâmplă măcar

[40] Nu pot să definesc imparul ca fiind ceva, și, în acest sens, nu există definiție și nici esență a imparului. Pot însă defini imparul ca proprietate a unui număr, adică raportându-se la ceva, și în acest sens (slab) există definiție și esență.

[41] Acest „individual" pare a fi atât individualul concret, particularul: Socrate, acest câine etc., dar și insul abstract: omul, câinele. De fapt, Aristotel are în vedere forma individuală a lucrului, sau configurația sa.

[42] Cum spun sofiștii.

[43] Ceea ce este absurd, tocmai deoarece om alb este o entitate contextuală, nonnecesară, în timp ce om este o Ființă, cu o esență bine determinată.

aceea, anume că termenii extremi contextuali se identifică, precum esența albului și esența muzicianului. Or, se pare că așa ceva este cu neputință.)[44]

Dar în ceea ce privește așa-numitele *realități intrinseci sau în sine*, este oare necesar să existe identitate între /ele și esența lor/ ? Asta, de exemplu, dacă există Ființe care nu presupun alte Ființe, nici alte naturi anterioare, așa cum unii spun că sunt Formele.[45] Căci dacă *binele în sine*, pe de-o parte, și esența binelui sau *ce este în sine* binele, de cealaltă parte, vor fi diferite, dacă tot așa vor fi *animalul în sine* și esența animalului, esența
1031 b a ceea-ce-este și ceea-ce-este în sine, atunci vor exista alte Ființe, naturi și Forme, în afara celor considerate astfel, și acelea vor fi anterioare, dacă esența sau *ce este în sine ceva* este Ființa acestuia.

Iar dacă /Ființele și esențele/ sunt desfăcute unele de celelalte, pentru unele nu va exista știință, iar celelalte nu vor exista cu adevărat.[46] (Prin „a fi desfăcute" înțeleg faptul că nici Binelui în sine nu-i aparține esența Binelui, nici esenței Binelui faptul de a fi bine.)

Or, există *știință a ceva atunci când cunoaștem esența acestuia*[47]; la fel se petrece și cu binele și cu celelalte, astfel încât

---

[44] În mod contextual, om alb și om muzician pot fi identice, ceea ce ar putea lăsa să se creadă că esența albului și cea a muzicianului sunt identice, ceea ce este evident absurd.

[45] Este vorba, desigur, despre platonicieni. Mai întâi Aristotel a argumentat împotriva sofiștilor care dizolvă esența în contextualitate, acum argumentează împotriva platonicienilor, care separă esența de Forme. De ce? Fiindcă, dacă esența omului este proprie tuturor oamenilor individuali, iar Forma omului este separată de aceștia, se pare că esența omului va fi separată de Forma omului. Filozoful va reveni apoi la sofiști. Deocamdată, Aristotel argumentează că la universale, chiar dacă au Ființă, aceasta nu poate fi distinctă de esența lor.

[46] Ființele (de fapt, individualele) vor fi incognoscibile, deoarece vor fi separate de esențe, iar esențele universale (Formele platoniciene) vor fi lipsite de realitate efectivă.

[47] Iată o concepție pe care modernii au respins-o cu tărie: pentru ei știința nu ar mai avea sensul de a cunoaște ce sunt lucrurile, adică esențele lor.

dacă nici esența binelui nu este un bine, atunci nici esența lui a fi nu este ceva care este, nici esența lui unu nu este unu. La fel sunt sau toate esențele, sau nici una dintre ele, încât dacă esența a ceea-ce-este nu este *ceva ce este*, atunci nici vreuna dintre celelalte esențe /nu va fi identică cu lucrul respectiv/.[48]

În plus, lucrul căruia nu-i aparține esența binelui nu este un bine. Prin urmare, este obligatoriu să fie totuna binele și esența binelui, frumosul și esența frumosului, și câte altele nu se afirmă despre altceva, ci sunt luate în sine, sau *intrinsec*, și sunt *prime*. Iar așa ceva ar fi valabil, chiar dacă nu ar exista Forme, dar cu mult mai probabil dacă ar exista Forme.[49] În același timp este clar și că, dacă într-adevăr există Formele în felul în care unii susțin că sunt ele, nu subiectul va fi Ființă. Căci este necesar — spun ei — ca Formele să fie Ființe, însă nu predicate ale unui subiect; căci /în acest caz/ ele vor exista în baza participării.[50]

În temeiul acestor argumente, *fiecare individual care nu are o existență contextuală este unul și același lucru cu esența /sa/*; dar aceasta și fiindcă a avea cunoștința fiecăruia înseamnă tocmai a avea cunoștința esenței, încât și în temeiul *abstragerii /presupuse de procesul cunoașterii/* <κατὰ τὴν ἔκθεσιν> este necesar ca ambele — lucrul și esența sa — să fie identice.[51] (Ceea

---

[48] S-ar părea că aici Aristotel face trecerea de la ipoteza Formelor platoniciene (Ființe generice) la lucrurile individuale, care, nici ele, nu pot fi socotite separate de esența lor.

[49] Aristotel acceptă un moment ca ipoteză de lucru teoria Formelor.

[50] Într-adevăr, dacă Formele sunt predicatul unui subiect, ele nu mai corespund definiției Ființei: s-a spus, într-adevăr, că Forma nu poate fi predicatul nici unui subiect și că e subiectul restului predicatelor (Cap. 2). Or, Formele sunt predicate universale.

[51] Lucrurile individuale constituie, cel puțin în lumea sublunară, existența autentică – aceasta înseamnă, de fapt, că ele sunt identice cu esența lor. Pe de altă parte, în calitate de esențe, ele constituie și subiectul cunoașterii. Numai că orice cunoaștere autentică este a universalului, despre care Aristotel spune că nu este Ființă. Tocmai această nepotrivire între exigențele ontologice și cele epistemologice ale Ființei îl obligă pe Aristotel să caute Ființa nematerială. V. *Interpretare la* Metafizica. Dificultatea poate fi parțial rezolvată κατὰ τὴν ἔκθεσιν,

ce se spune contextual, de pildă *muzicianul* sau *albul*, nu poate fi considerat identic cu esența sa din pricina dublei semnificații a respectivului cuvânt. Căci se numește „alb“ și insul căruia, în context, i se întâmplă să fie alb, dar și proprietatea contextuală, de unde rezultă că, într-un sens, există identitate între esență și lucru, dar într-alt sens, nu există. Într-adevăr, esența albului nu este totuna cu „omul“ sau cu „omul alb“, dar e totuna cu proprietatea respectivă.[52])

Dar ar părea absurdă /separarea dintre esență și lucru/ și dacă s-ar da un nume pentru fiecare esență. Ar exista, în fapt, alături de această esență și o alta, de exemplu, pentru esența calului /va exista/ o altă esență. Așadar, ce împiedică chiar acum ca unele entități să fie esențe, dacă e adevărat că esența este Ființă[53] ? Or, nu numai că esența și lucrul sunt totuna, dar *există și o aceeași definiție a lor*, după cum e limpede și din cele de mai sus. Căci nu *în mod contextual* un /lucru/ și esența unui
.032 a /lucru/ sunt identice![54]

De asemenea, dacă esența va fi altceva /decât lucrul/, se merge la infinit. Căci vom avea, pe de-o parte, esența unui /lucru/, pe de altă parte, un /lucru/, încât vom putea vorbi la fel și despre esențe /așa cum vorbim despre lucruri/[55].

---

adică în temeiul metodei abstragerii, prin care sunt reținute numai trăsăturile esențiale ale Ființei individuale.

[52] λευκός poate însemna în greacă (mai mult chiar decât în română) deopotrivă „un om alb“ (substantiv) și „alb“ (adjectiv). De aici distincția necesară făcută de Aristotel.

[53] Dacă esența calului este distinctă de „cal“, s-ar putea da un nume special acestei esențe, de exemplu, „can“. Or, dacă esența „calului“ este „can“, care va fi esența „canului“ ? S-ar părea că va apărea o nouă esență purtând un nou nume, „cam“ și așa mai departe. Absurditatea apare deoarece fiecare nume (substantiv) corespunde unei Ființe și, prin urmare, a-l aplica unei esențe separate de Ființă este imposibil. Rezultă că Ființa și esența trebuie să coincidă.

[54] Definiția este enunțul esenței. Dar dacă esența și lucrul sunt una, atunci enunțul esenței va fi totodată și o definiție a lucrului, de vreme ce unitatea respectivă este intrinsecă și nu contextuală.

[55] Vezi nota 45. În fond toate acestea reprezintă variante ale argumentului „celui de-al treilea om“ : a hipostazia esențele, considerându-le

Este clar, prin urmare, că esența /a ceva/ și acest ceva sunt identice în ceea ce privește individualele *prime și luate în sine*.[56] Este însă limpede că obiecțiile sofistice împotriva acestei teze se soluționează în același mod, cum ar fi dacă „Socrate“ și „esența lui Socrate“ sunt totuna.[57] Căci nu este nici o deosebire, nici considerând problemele ridicate, nici soluțiile ce ar fi găsite. Așadar, s-a arătat în ce sens esența este identică cu individualul, și în ce sens nu este identică.

Capitolul 7

Dintre lucrurile care au devenire, unele o au în temeiul naturii, altele — în cel al artei, altele, în fine, în mod spontan; dar toate cele ce devin o fac având pe cineva drept *autor*, devin *din ceva* și devin *ceva* anume. Prin „ceva anume“ înțeleg că ele devin conform fiecărei categorii: fie *ceva /determinat/*, fie având o *anumită mărime*, fie o *anumită calitate*, fie *într-un anumit loc*. Devenirile naturale sunt cele ale lucrurilor a căror devenire provine de la natură; originea devenirii este ceea ce numim „materie“, autorul devenirii este vreunul dintre lucrurile naturale, iar *ce* devin lucrurile naturale este sau un om, sau

---

Forme cu existență intrinsecă, autonomă, obligă la a admite Forme ale Formelor, ceea ce duce la o inflație incontinentă a inteligibilelor.

56 Este vorba, de fapt, despre formele imanente lucrurilor individuale, sau despre configurații.

57 Aristotel argumentase împotriva platonicienilor, care susțineau că Formele sunt distincte de esențele lor. Vezi ideea Binelui la Platon, *Republica*. Acum el spune că argumentele respective sunt valabile și împotriva sofiștilor, și deci că nu există distincție între individualul concret (mai probabil, configurația acestuia decât compusul) și esența acestuia, altfel zis că „Socrate“ și „ceea ce este în sine Socrate“ sunt unul și același lucru. Dacă nu ar fi, Socrate ar fi diferit de sine. Pe de altă parte, „esența lui Socrate“ și „Socrate muzician“ nu sunt identice decât contextual, deoarece „muzician“ nu este o proprietate a esenței lui Socrate.

o plantă, sau altceva asemănător, despre care afirmăm în cea mai mare măsură că sunt Ființe.

Căci toate cele ce au devenire își posedă materia fie prin natură, fie prin artă. Este, într-adevăr, posibil ca fiecare dintre ele să existe, sau să nu existe, dar aceasta — materia din fiecare — există /oricum/.[58]

În general, originea lucrurilor /naturale/ este natura, principiul potrivit cu care ele devin este natura (căci ceea ce devine are o natură, precum planta sau animalul), iar autorul devenirii este *natura socotită în raport cu forma, natura similară specific* <ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής> (ea se află în alt individ /decât în individul generat/).[59] Fiindcă omul generează pe om.

Prin urmare, astfel au devenire cele ce devin în mod natural. Celelalte deveniri și generări sunt numite *produceri.* Or, toate producerile au loc pornind fie de la o artă, fie de la o capacitate, fie de la o reflecție. Printre acestea sunt și unele care apar spontan și ca urmare a hazardului, după cum se întâmplă și în devenirile naturale. Căci și în natură, unele făpturi se nasc identice /cu părinții lor/ și dintr-o sământă, dar /se nasc așa uneori/ și fără sământă.

În legătură cu acestea trebuie cercetat mai târziu; dar deve-
1032 b nirile care au loc în baza artei sunt acelea a căror *configurație /sau formă/* există în suflet (numesc „configurație" esența fiecărui lucru și *Ființa primă* a sa <ἡ πρώτη οὐσία>[60].)

Căci și în cazul contrariilor există, într-un anume fel, o formă identică: Ființa opusă este Ființa privațiunii, de exemplu: sănătatea este /privațiunea/ de boală, iar boala este absența sănătății; sănătatea însă e o noțiune din suflet și o știință /aflată acolo/.

---

[58] Materia este lucrul aflat în virtualitate; vezi Cartea Eta, cap. 6.

[59] „Natură" are deci mai întâi semnificația de materie, apoi de rațiune formală, în fine de rațiune eficientă a lucrului natural.

[60] Ființa primă este forma sau actualizarea lucrului, în timp ce Ființa secundă este compusul dintre formă și materie (sau materia actualizată parțial). În *Categorii,* lucrare mult mai timpurie a lui Aristotel, πρώτη οὐσία este esența individuală a lucrului, în timp ce δευτέρα οὐσία este specia.

Or, sănătatea se produce când cineva raționează în felul următor: de vreme ce sănătatea constă în *cutare efect*, e necesar, pentru ca să existe sănătate, ca efectul respectiv să apară, de pildă un anumit echilibru /între umorile corpului/; iar pentru ca acest echilibru să fie obținut, e nevoie de căldură. Astfel raționează mereu medicul, până când ar ajunge la acțiunea ultima pe care el este în stare să o facă. Or, mișcarea pe care el o inițiază se numește „producere" — este vorba despre mișcarea ducând la însănătoșire. Rezultă că, într-un fel, *sănătatea se naște din sănătate, și casa din casă, și anume din sănătatea sau din casa lipsite de materie se nasc cele având materie*. Căci medicina și arhitectura din suflet reprezintă forma sănătății și, respectiv, pe cea a casei. Iar prin Ființa fără materie înțeleg *esența* sau *ceea ce este în sine* ceva.[61]

Avem în vedere, pe de-o parte, gândirea lucrurilor supuse devenirii și mișcării, pe de altă parte — producerea lor. Gândirea este un proces ce pornește de la principiu și de la configurație, în timp ce producerea pornește de la ultimul moment al gândirii. La fel se întâmplă și cu fiecare dintre celelalte /operații/ intermediare. De exemplu: dacă e ca un om să se însănătoșească, ar trebui echilibrate anumite /umori/. Dar *ce este* a echilibra? Cutare. Or, echilibrarea se va realiza, dacă corpul va fi încălzit. Dar ce este a fi încălzit? Cutare. Or, actul încălzirii se află în puterea medicului și asupra sa cade inițiativa /acțiunii/.

Iar ceea ce produce /sănătatea/ și constituie originea mișcării ducând la sănătate, în cazul în care ea se face în temeiul artei, este forma /sănătății/ din sufletul medicului; dacă însă apare o însănătoșire spontană, ea provine din acel efect care constituie începutul procesului de producere a sănătății, ce are drept autor omul care acționează în temeiul artei. În cazul acțiunii

---

[61] Planul unei case sau conceptul sănătății din mintea medicului dau naștere casei, respectiv, sănătății materiale. Cum va arăta Aristotel, în cazul de față este vorba numai despre așa-zisa materie sensibilă, deoarece și casa și sănătatea din minte posedă totuși o materie inteligibilă. Altminteri, ele nu ar putea fi cunoscute prin intermediul unei definiții cu gen și diferență.

medicale, începutul este probabil încălzirea (care se obține prin fricționare). Așadar, căldura din corp este fie o parte a sănătății, fie este consecința unei atare părți, fie că este o consecință mijlocită de mai multe proceduri /intermediare/. Dar ultima /procedură/ este aceea care produce /efectiv/ partea sănătății, respectiv, care produce o parte a casei (precum sunt pietrele), sau /o parte/ a altor lucruri.

Astfel încât, după cum s-a spus, este imposibil ca ea —/casa, sănătatea/ — să existe, dacă nu i-ar preceda ceva. Că, așadar, e necesar ca o parte să preexiste e limpede. Într-adevăr, *materia*
1033 a *este o parte (ea este încorporată în lucru și are capacitatea de devenire).*

Dar oare și materia este /o parte/ a elementelor definiției? într-adevăr, noi definim în două feluri ce sunt cercurile de bronz: fie indicăm materia spunând că /cercul/ este „bronz", fie indicăm forma, deoarece obiectul are o anumită figură determinată, iar aceasta este genul cel mai apropiat. Așadar, formula „cercul de bronz" cuprinde materia în definiția sa.

De aici se trage obiceiul de a numi unele lucruri după materia din care sunt făcute, dar nu sunt numite chiar cu numele materiei, ci cu unul derivat; de exemplu, statuia nu se numește „piatră", ci „de piatră".

Însă omul care s-a însănătoșit nu este numit după starea de unde a pornit /însănătoșirea/. Motivul este că /însănătoșirea/ provine din *privațiune* și din substratul pe care îl numim „materie"; de pildă, *și omul, și bolnavul* devin sănătoși. Mai degrabă însă spunem că /însănătoșirea/ provine din privațiune: de exemplu, /spunem/ că cineva mai curând *din bolnav* se face sănătos, decât din om. Iată de ce sănătosul nu /mai/ este numit bolnav, ci om, și anume, om sănătos.[62]

Dar atunci când privațiunea este neclară și fără nume, de pildă, /privațiunea/ de orice figură, aflată în bronz, sau /privațiunea/ casei, aflată în cărămizi și lemne, chiar din acestea pare lucrul să se nască, precum, dincolo, omul sănătos provine din

[62] Materia, forma și privațiunea – v. și Cartea Lambda, cap. 4.

cel bolnav. De aceea, după cum, în cazul bolii, omul care se însănătoșește nu este numit după punctul de plecare al însănătoșirii sale (boala), nici aici statuia nu este numită „lemn", ci se spune „de lemn", nici „bronz", ci „de bronz"; iar casa se numește „de cărămizi", și nu „cărămidă". Aceasta fiindcă statuia nu provine pur și simplu din lemn, sau casa din cărămizi, dacă cineva ar privi lucrurile cu băgare de seamă, deoarece acele lucruri trebuie să provină din ceva care se transformă, și nu care rămâne neschimbat.[63] De aceea se vorbește în felul amintit.

Capitolul 8

Așadar, *ceea ce devine* devine având un *autor* (acesta este originea procesului devenirii), devine pornind de la *ceva* (fie acest ceva nu privațiunea, ci materia; s-a arătat deja în ce fel vorbim despre aceasta), și devine *ceva* (aceasta este fie sferă, fie cerc sau orice altceva). Or, după cum nu este produs substratul — bronzul, de pildă, — tot așa nu este produsă nici sfera, decât la modul *contextual*, fiindcă sfera de bronz este și ea o sferă, și /cineva/ produce sfera /de bronz/. Căci a produce ceva determinat dintr-un substrat înțeles la modul general înseamnă a produce *acel ceva determinat;* spun deci că a produce *bila de bronz* nu înseamnă a produce bila sau sfera, ci altceva, adică *forma aceasta într-un material.*

Or, dacă /forma respectivă/ e produsă, ar fi produsă din altceva — aceasta s-a stabilit.[64] De pildă: se face o sferă de 1033 b
bronz: astfel, se face din *ceva anume* — bronzul, *ceva anume* — sfera. Dacă însă și aceasta ar fi făcută, e clar că va fi făcută în același fel, iar generările se vor extinde la infinit.[65]

---

[63] În sens absolut, materia rămâne neschimbată. Dar, în alt sens, fiind capabilă de formă – spune Aristotel – ea se schimbă.

[64] Sau (cum am tradus în prima ediție): dacă lucrul respectiv e produs, celălalt – materialul din care s-ar produce – este ceea ce subzista.

[65] Dacă forma ar fi produsă, creată, și ea ar rezulta dintr-un substrat unit cu o formă de rangul doi, iar procesul s-ar continua la

Este evident, prin urmare, *că forma, sau oricum trebuie numită configurația dintr-un corp senzorial, nu este produsă, și nici nu există proces de devenire pentru ea, la fel nici esența /nu este produsă/.* (Esența este ceea ce este produs într-alt substrat fie prin artă, fie prin natură, fie printr-o capacitate.)[66]

Se produce însă faptul de a exista o sferă de bronz, și anume, se produce din bronz și din sferă: într-adevăr, se face ca forma să ajungă un anumit lucru determinat, iar acesta este sfera de bronz. *Însă dacă ar exista generare pentru esența sferei luată la modul general, ea va fi ceva provenit dintr-altceva.* Căci ceea ce devine trebuie întotdeauna să fie divizibil, și să fie, pe de-o parte, *ceva*, pe de altă parte, *altceva*, vreau să spun că este pe de-o parte *materie*, pe de alta — *formă.*

Iar dacă sfera este „figura egal depărtată de centru", /materia/ în cazul de față este /receptacolul/ în care se va afla ceea ce este făcut, iar /forma/ este ceea ce se află în acel /receptacol/; atunci ceea ce s-a produs este întregul, de pildă, *sfera de bronz.*

Or, este evident din cele spuse că *partea luată ca formă sau Ființă* nu devine și nu se generează; dimpotrivă, întregul-compus, <σύνολος> numit după forma respectivă, devine și se generează. De asemenea, e evident că în orice lucru care este

---

infinit. Non-generabilitatea formei a creat mari probleme interpreților, deoarece chiar și forma casei din mintea arhitectului este compusă din alte forme elementare. Iar „cercul este o figură plană", cum spune Aristotel mai târziu. În general, cred că declarația trebuie luată analogic și nu absolut: orice proces de devenire și generare presupune unirea dintre o formă și o materie (sau actualizarea unei forme), și în acest sens și numai în acest sens forma nu se generează, așa cum nu se generează materia. Dar în măsura în care forma este văzută ca un compus (la fel și materia), atunci ea se generează.

[66] Pasajul s-ar putea înțelege prin analogie: dacă definim sfera ca „figura cu toate punctele echidistante", atunci materia este „figura", forma – „cu toate punctele echidistante", iar compusul rezultă prin unirea mentală a celor două, în mod analogic cu unirea fizică în cazul sferei de bronz. V. nota 65.

generat există materie, și că el este, sub un aspect, materie, sub un altul — formă.

Dar oare mai există vreo sferă în afara celor senzoriale, sau o casă în afara celor din cărămidă? Sau, dacă ar exista așa ceva, ele nu ar putea fi niciodată *ceva determinat*, ci ar indica o *calitate*, dar nu un lucru *determinat și definit*? Se produce și se generează dintr-un substrat o calitate, și, când lucrul ar fi generat, este oare lucrul o calitate?[67]

Dar orice individual determinat, precum Callias sau Socrate, este la fel ca o sferă de bronz individuală, în timp ce omul și animalul sunt precum sfera de bronz în general.

E limpede, prin urmare, că *rațiunea de a fi a Formelor*, după cum obișnuiesc unii filozofi să vorbească în legătură cu Formele, dacă ele există în afara lucrurilor individuale, nu e de nici un folos pentru /a explica/ generările și Ființele. De asemenea, din aceste motive, ele nu ar putea fi nici Ființe în sine.[68]

Or, din diferite cazuri, se vede că ceea ce generează este asemănător cu ceea ce este generat, dar nu este identic cu el, și nici nu e vorba despre o unitate numerică, ci despre o unitate specifică, precum se întâmplă în cazul lucrurilor naturale — *omul naște pe om*. (Asta cu condiția să nu se nască ceva împotriva naturii, precum un catâr dintr-un cal. Dar și aici, de fapt, suntem în aceeași situație: căci nu avem un nume pentru ceea ce este comun între cal și măgar, mă refer la genul cel mai 1034 a

[67] Într-adevăr, Formele platoniciene nu sunt ceva determinat, ci calități abstracte (dacă nu sunt înțelese ca paradigme). Dar chiar Aristotel mai vorbise despre „casa fără materie", cea aflată în capul arhitectului; or, aceasta este ceva determinat – o anume casă –, nu Casa în general.

Mulți au considerat că Aristotel se contrazice. Să observăm însă că Aristotel va distinge mai târziu între „materia sensibilă" și „materia inteligibilă", astfel încât „casa fără materie" va fi, în realitate, casa fără materie sensibilă. Trebuie spus, totuși, că discursul ontologic și discursul epistemologic nu coincid în lumea senzorială – Ființa nu este identică în ambele discursuri.

[68] Dacă Formele nu se unesc cu materia pentru a crea Ființele individuale, ele nu sunt de folos pentru explicarea lumii senzoriale.

apropiat, iar el ar fi comun pentru ambele animale, precum e probabil cazul catârului.)

Rezultă că nu trebuie reprezentată forma ca un *model exemplar* <ὡς παράδειγμα>. (Cel mai mult, într-adevăr, formele au fost căutate printre asemenea modele exemplare, deoarece ele sunt în cea mai mare măsură Ființe.) Este suficient ca cel ce generează să producă și să fie el cauza prezenței formei în materie.[69]

Iar acesta este întregul — o formă (sau specie) de un anume fel prezentă în această carne și în aceste oase — Callias și Socrate. *Ei sunt diferiți prin materie (ea e diferită), dar identici prin formă* (sau specie) *(căci forma este indivizibilă).*[70]

Capitolul 9

O dificultate ar putea fi să se înțeleagă de ce unele lucruri se nasc și prin exercițiul artei, dar și spontan, precum sănătatea, în timp ce altele — nu, precum o casă. Cauza este că materia unora, materie care prezidează peste generare în producere și în procesul ajungerii la un rezultat dintre cele care țin de artă — în care se află o parte a lucrului —, ei bine, această materie este capabilă să se miște *de la sine putere*, în timp ce materia altor lucruri nu este capabilă; de asemenea, într-un caz, ea este

[69] Totuși, în *Timaios*, Platon imaginase un Demiurg care crea lumea privind la modelele exemplare ale Formelor.

[70] Într-adevăr, în sens strict, forma (sau specia) nu este divizibilă; dar, în general, în lumea sublunară, formele nu sunt pure, va arăta mai departe Aristotel, ci unite cu materie, fie și numai inteligibilă, ceea ce se observă în definiții. Din acest ultim punct de vedere, forma este divizibilă. Este o problemă disputată de a ști dacă Aristotel vede în exclusivitate materia ca principiu al individuației, sau dacă el nu atribuie și formei capacitatea de a defini indivizi, asta cu atât mai mult cu cât sufletul este forma trupului. V. Jennifer E. Whiting „Form and Individuation in Aristotle", în vol. *Aristotle, substance, form and matter*, ed. de Terrence Irwin, New York and London, 1995.

capabilă /să se miște/ într-un anume fel determinat, în celălalt caz — nu.

Într-adevăr, multe lucruri sunt capabile să se miște de la sine, dar nu într-un anume fel determinat, de exemplu, să danseze. Cele care au o astfel de materie, ca de pildă pietrele, nu se pot mișca într-un anume fel determinat decât dacă sunt mișcate de altcineva, dar într-alt fel — pot; și focul poate la fel! De aceea unele nu vor fi /în mișcare/ fără contribuția celui care posedă arta, altele — da. Căci ele vor fi puse în mișcare de către /persoane/ care nu posedă arta respectivă, dar care ele însele pot să fie puse în mișcare de către alții care nu posedă arta sau /pot fi puse în mișcare/ dintr-o parte /a lor/.

E clar din cele spuse și că, într-un fel, toate cele se nasc din altele cu același nume cu ele, precum e cazul cu lucrurile naturale, sau dintr-o parte a lucrului cu același nume (de exemplu, casa /se naște/ dintr-o casă, în sens de casă produsă de mintea /arhitectului/. Într-adevăr, arta este forma), sau din ceva care are o parte /cu același nume/. Asta, dacă nu apare ceva pur contextual.

Într-adevăr, cauza producerii /a ceva/ este o primă parte intrinsecă /a lucrului respectiv/. Astfel, căldura din mișcare produce căldura din corp. Aceasta este însă sănătate, sau o parte a ei, sau o parte a sănătății e consecința /căldurii/, sau /căldura/ e sănătatea însăși. De aceea se și spune că sănătatea e produsă de căldură, deoarece căldura produce /sănătatea/, care e consecința căldurii și care vine împreună cu căldura.

Rezultă că, precum în cazul silogismelor, Ființa este principiul tuturor: într-adevăr, dacă silogismele pornesc de la esență, /tot de la esență/ pornesc, aici, generările. [71]

La fel cu artefactele, se petrec lucrurile și cu cele care sunt constituite în mod natural. Căci sămânța generează la fel ca

---

[71] Silogismele se bazează pe existența unei esențe (Ființe) din care se deduc proprietăți particulare. La fel, reproducerea în natură, dar și prin intermediul artelor, sugerează conservarea și existența formei, sau a Ființei, adică a unui sâmbure esențial care face ca ceva să fie ceea ce este și nu altceva.

operațiunile artei (ea posedă virtual forma, și vietatea de unde provine sămânța are cumva același nume cu /progenitura/. Totuși, nu trebuie pretutindeni cerut ca lucrurile să se petreacă după principiul „omul se naște din om"; într-adevăr, *femeia se naște din bărbat.*[72]

Asta dacă nu ar fi vorba despre un monstru. De aceea, catârul nu se naște din catâr.)

1034 b Dar cele care sunt generate spontan, precum în cazurile acelea /excepționale/, sunt cele a căror materie poate să efectueze și de la sine acea mișcare pe care o efectuează sămânța. Iar cele a căror materie nu e capabilă de așa ceva, acestea nu pot fi generate altfel decât pornind de la ele însele.

Dar nu numai privitor la Ființă raționamentul arată că *forma nu este generată,* ci și în legătură cu toate categoriile primare avem același raționament, de exemplu, în legătură cu cantitatea, cu calitatea și cu celelalte categorii. Într-adevăr, precum *sfera de bronz* este generată, dar nici sfera, nici bronzul nu sunt generate, după cum și în privința bronzului, dacă el ar fi generat, /am avea aceeași situație/ (căci materia și forma trebuie întotdeauna să preexiste), tot la fel stau lucrurile atât în privința Ființei, cât și în aceea a restului categoriilor de același tip: căci nu calitatea /ca atare/ este generată, ci *un lemn de o anume calitate*, nici cantitatea /ca atare/, ci un lemn de o anumită mărime, sau un animal de o anumită mărime.[73]

De aici se poate înțelege că este propriu /condiției/ Ființei să preexiste cu necesitate o altă Ființă, *aflată în actualizare*, și

---

[72] După medicina și biologia greacă, sperma bărbatului purta forma, esența embrionului, în timp ce femeia oferea doar materia, cât și matricea dezvoltării formei. O teorie, firește, sexistă, cum am spune azi; problema era că Aristotel intuia faptul că există ceva asemănător codului genetic, care determină ca animalele și plantele să fie ceea ce sunt de la generație la generație.

[73] Proprietățile lucrurilor, proprietăți, așadar, care intră sub rubricația categoriilor, nu sunt create sau produse; nu se creează caldul, ci un fier cald, nici asprul, ci o suprafață aspră. Ca și Ființa, proprietățile sunt forme care se unesc cu materia, doar că unirea lor nu este esențială sau intrinsecă, ci contextuală.

care produce /o progenitură/, precum un /alt/ animal, dacă se generează un animal. Dar dimensiunea sau calitatea /noii Fiinţe/ nu sunt necesare, ci preexistă doar ca virtualităţi.

Capitolul 10

Dat fiind că *definiţia este un enunţ* <λόγος> şi că orice enunţ are părţi, şi după cum enunţul se raportează la lucrul /enunţat/, tot aşa se raportează şi partea enunţului la partea lucrului /respectiv/, se pune întrebarea dacă este necesar ca enunţul părţilor să fie prezent în enunţul întregului, sau nu.

Se pare că în unele cazuri /enunţul părţilor/ este prezent /în enunţul întregului/, în alte cazuri — nu. Într-adevăr, definiţia cercului <λόγος> nu cuprinde şi definiţia secţiunilor cercului, în timp ce definiţia silabei o cuprinde pe cea a literelor.[74] Or, şi cercul se divide în secţiuni, tot aşa cum şi silaba se divide în litere. Apoi, dacă părţile sunt anterioare întregului, iar unghiul ascuţit este o parte a unghiului drept şi degetul este o parte a animalului, unghiul ascuţit ar fi anterior /în definiţie/ unghiului drept, iar degetul ar fi anterior omului. *Dar se pare că, în acest caz, întregul este anterior părţilor.* Căci acestea din urmă sunt definite în baza întregului şi există anterioritate în baza faptului că unele /întregii/ pot să existe fără celelalte.

De fapt, „parte" se spune *în mai multe sensuri*, dintre care unul constă în măsurarea cantităţii — dar să nu ne ocupăm de acest sens. În schimb trebuie cercetate acele elemente din care, luate ca părţi, se alcătuieşte Fiinţa.

Dacă există, pe de-o parte, materie, pe de alta, formă, şi în 1035 a
sfârşit compusul din cele două, şi *dacă Fiinţă este şi materia, şi forma, şi compusul*, atunci se poate întâmpla ca materia să

---

[74] Dacă ὁρισμός înseamnă întotdeauna „definiţie", λόγος poate însemna atât definiţie, cât şi enunţ, noţiune, discurs etc. Sensul aici mi se pare a fi apropiat de cel de definiţie, căci problema este de a şti dacă anumite părţi ale lucrurile aparţin sau nu esenţei sale, sau Fiinţei, ceea ce se poate verifica dacă ele sunt cuprinse în definiţia sa.

fie numită parte a unui lucru, dar se întâmplă și ca ea să nu se poată numi astfel, *ci /să fie numite părți numai/ elementele din care se compune definiția formei.* Astfel, carnea nu este o parte a concavității (ea este materia în care apare concavitatea), dar este o parte a „cârnității". Iar bronzul este o parte a statuii văzute ca un compus, dar nu este o parte a statuii înțelese ca formă. (Trebuie numite forma și fiecare lucru în măsura în care el are formă, căci materialul nu poate fi niciodată numit în sine.)

Iată de ce definiția cercului nu cuprinde și definiția secțiunilor de cerc, în timp ce definiția silabei o cuprinde și pe aceea a literelor. Într-adevăr, literele sunt părți ale definiției formei și nu materie; în timp ce secțiunile cercului sunt părți luate ca materie peste care sosește /forma/. Totuși ele sunt mai aproape de formă decât este bronzul atunci când rotunjimea se transpune în bronz.[75] De altfel, sunt cazuri când nici măcar toate literele silabei nu sunt incluse în definiție, de exemplu, *aceste* litere /concrete/ scrise în ceară, sau *aceste* sunete emise în aer. Acestea din urmă /numai/ *în sens de materie senzorială* sunt, de fapt, o parte a silabei.[76]

Și, dacă dreapta se distruge odată ce este divizată în semidrepte, ori dacă omul piere, odată ce este descompus în oase, nervi și carne, nu înseamnă că dreapta și omul sunt constituite din respectivele părți considerate drept părți ale Ființei; *acelea sunt doar părți ale materiei.* Desigur, ele sunt și părți ale întregului compus, dar deloc nu sunt părți ale formei și ale /noțiunii/ pentru care există definiție. De aceea, *ele nici nu se regăsesc în definiții.*

Așadar, în unele /enunțuri/ va exista enunțul părților, în altele însă nu trebuie să existe, în cazul când enunțul nu s-ar referi la *compus.* De aceea unele lucruri sunt compuse din părți

[75] Secțiunile cercului sunt părți ale materiei inteligibile, care este genul figurilor plane. Fiind vorba despre materie inteligibilă, ea este mai aproape de formă decât materia sensibilă.

[76] Distincția dintre materie sensibila și materie inteligibilă va fi reluată, pe măsură ce Aristotel se depărtează de conceptul naturalist de materie și identifică tot mai mult materia cu Ființa în virtualitate.

care trebuie considerate principii în care lucrul se descompune, altele nu sunt /compuse din astfel de părţi/. Astfel, compusele ce sunt şi formă, şi materie, precum *nasul cârn* sau *cercul de bronz*, acestea se descompun când pier în aceste /elemente/ şi materia este o parte a lor. Dar acelea care nu sunt compuse cu materie, ci sunt fără materie, lucruri care sunt enunţate *numai ca formă*, acelea nu se descompun pierind, fie în general, fie nu cel puţin în felul /celorlalte/. De unde rezultă că ele au principii şi părţi din acestea /materiale/, dar ele nu sunt principii şi părţi ale formei.

De aceea statuia de lut se distruge devenind lut, sfera devine bronz, iar Callias piere devenind carne şi oase, iar cercul, şi el, se reduce la secţiuni de cerc. Într-adevăr, există un cerc care
este unit cu materia. Fiindcă poartă acelaşi nume şi cercul în 1035 b
sens absolut, şi cercul individual, deoarece nu există un nume propriu pentru lucrurile individuale.

Am spus şi acum ce este adevărat, totuşi trebuie să vorbim mai precis, reluând chestiunea:

Acele elemente care sunt părţi ale formei, la care se reduce enunţul, acelea sunt anterioare /întregului/ fie toate, fie unele. Definiţia unghiului drept nu se reduce la cea a unghiului ascuţit, ci definiţia unghiului ascuţit se reduce la cea a unghiului drept. Căci cel care defineşte unghiul ascuţit se serveşte de /definiţia/ unghiului drept, spunând că „e mai mic decât unghiul drept". La fel şi cercul în raport cu semicercul: căci semicercul este definit cu ajutorul cercului, iar degetul este definit cu ajutorul întregului. Se spune, într-adevăr, că degetul „este o parte de un anumit fel a omului".

Astfel, acelea câte sunt părţi luate ca materie şi în care, luate ca materie, întregul se descompune, *sunt posterioare /definiţiei întregului/*. Acelea însă care sunt presupuse a fi /părţi/ ale definiţiei şi ale Fiinţei luate ca formă sunt *anterioare* /întregului/, fie toate, fie unele.

Deoarece sufletul animalelor (el este Fiinţa făpturilor însufleţite) este Fiinţa luată ca definiţie, forma şi *ce-este-în-sine* un astfel de corp (în fapt, fiecare parte /a corpului/, dacă este definită bine, va fi definită cu ajutorul funcţiei pe care nu o poate

executa fără senzație),[77] rezultă că părțile sufletului sunt anterioare, sau toate, sau unele dintre ele, animalului în întregul sau, format din suflet și corp, și în cazul animalului individual — la fel. Dimpotrivă, trupul și părțile sale sunt posterioare acestei Ființe și la ele se reduce numai compusul din trup și suflet, nu și Ființa.

Așadar, /părțile/ compusului sunt, într-un fel, anterioare /întregului/, dar într-alt fel, nu sunt. (Căci ele nu pot fi separate /de acesta/; într-adevăr, nu în orice condiție fiind, un deget al unui animal /poate fi separat/, căci degetul mort are doar numele comun /cu cel viu/.) Unele părți sunt date împreună cu întregul, acelea care sunt esențiale și în care, în primul rând, se află forma și Ființa, de exemplu, inima sau creierul. Nu importă care anume dintre cele două.[78]

Iar omul, calul și toate animalele, luate ca predicate ale animalelor particulare, <ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα> *dar predicate universale, nu sunt Ființă, ci un compus dintr-o formă determinată și materie determinată luată la modul general.* În mod individual însă, Socrate este alcătuit din materia ultimă, și la fel în celelalte cazuri.[79]

---

[77] Pentru Aristotel, sufletul este forma sau actualizarea corpului, luat ca materie. (*Despre suflet,* II.) Deoarece diferitele părți ale corpului nu pot fi definite fără indicarea funcției lor și deoarece această funcție este legată de funcțiile vitale ale animalului, iar acestea la rândul lor sunt indisociabile de suflet, părțile corpului trebuie considerate posterioare formei (sufletului) și definiției. Anterioritatea sufletului este de ordin conceptual și nu temporal.

[78] Chestiunea era controversată în Antichitate: unde se află sediul sufletului: în inimă sau în creier?

[79] Dacă, pentru Platon, omul generic este Forma pură, autonomă, pentru Aristotel și omul generic este compus din materie și formă, ca și omul individual, doar că luate sub aspect generic. Acest lucru are sens, deoarece forma este la el actualizarea unei stări virtuale, care este materia, iar genul este virtualitate actualizată prin diferența specifică. Nu există animal ca atare, ci doar animal determinat: om, cal, vulpe. V. Cartea Eta.

Prin urmare, există parte și a formei (numesc „formă" esența), dar și a compusului din formă și din materie, [și a materiei înseși]. *Dar numai părțile formei sunt părți ale definiției, iar definiția este a universalului.* Căci esența cercului și 1036 a
cercul, ori esența sufletului și sufletul sunt identice.

Însă nu există definiție pentru individualul compus, de pildă, pentru cercul *acesta* particular, sau pentru vreun alt lucru particular, fie el sensibil, fie inteligibil. (Numesc cercuri „inteligibile" cercurile matematicienilor, iar sensibile — pe cele din bronz sau din lemn.)[80]

Aceste lucruri inteligibile sau sensibile se pot cunoaște prin *intuiție intelectuală* <νόησις> sau prin *senzație*, iar pe măsură ce ne îndepărtăm de actualizarea lor nu mai este limpede dacă ele există sau nu, ci ele sunt întotdeauna concepute și cunoscute printr-o noțiune universală. *Cât despre materie, ea este incognoscibilă intrinsec.*

Materia însă este atât sensibilă, cât și inteligibilă: cea sensibilă este de felul bronzului și a lemnului și orice materie mobilă, în timp ce materia inteligibilă se afla în corpurile sensibile, dar nu luate ca sensibile, de exemplu corpurile matematice.

S-a arătat, prin urmare, cum stau lucrurile în privința întregului și a părții, a anteriorității și a posteriorității. Și trebuie

[80] Există aici o dificultate: cercurile inteligibile par a fi cercurile concrete pe care le concep matematicienii, iar materia inteligibilă pare a consta în datele prin care cercul în general se concretizează. Dar în Cartea Eta Aristotel va susține că toate noțiunile compuse, adică reductibile la o definiție, presupun o distincție între formă și materie sau între actualizare și virtualitate. Deci chiar cercul în sine, general, conține materie inteligibilă (noțiunea de curbă închisă, de exemplu). Forma cercului nu este pură, altfel zis. Avem deci trei niveluri:

1) Forma cercului, formă impură, alcătuită din entelechie și virtualitate și manifestată în definiția cercului. Aceasta poate fi definită.

2) Cercul concret matematic: forma unită cu anumite condiții geometrice ale planului. (O parte a planului devine cerc.) Nu poate fi definit ca atare.

3) Cercul material: un material (bronz) devine un anumit cerc. Nu poate fi definit ca atare.

răspuns, dacă cineva întreabă dacă unghiul drept, cercul și animalul sunt anterioare, sau /sunt așa/ părțile în care ele se descompun și din care sunt alcătuite, că *nu există un răspuns unic*: dacă sufletul este animalul sau ființa vie, sau fiecare animal este sufletul său, dacă cercul este esența cercului și unghiul drept este esența unghiului drept, atunci trebuie spus că întregul, /numai/ într-un anume sens, este posterior părților: de exemplu, /unghiul drept material/ este posterior părților sale din definiție, dar și /părților/ unui anume unghi drept (mă refer la unghiul drept cu materie, din bronz, cât și la cel din liniile individuale). Dar unghiul /drept/ fără materie este posterior părților sale din definiție, dar anterior părților din unghiurile drepte individuale. Așadar, *nu există răspuns unic.*

Iar dacă sufletul este altceva decât animalul, și în acest caz, unele părți trebuie socotite anterioare întregului, altele posterioare acestuia.[81]

Capitolul 11

O altă problemă, probabil, este de a ști și care anume sunt părțile formei, și care nu sunt astfel, ci sunt doar părți ale compusului, deoarece, dacă această problemă nu este lămurită, nu se poate defini nici un lucru. Într-adevăr, definiția este a universalului și a formei. Or, dacă nu e evident care /elemente/ aparțin părților luate ca materie, și care nu, nu va fi evidentă nici definiția lucrului respectiv.

La lucrurile care apar realizate în /diverse/ alte materiale prin intermediul formei, precum cercul în bronz, în piatră sau în lemn, e vădit, în ce le privește, că nu au deloc de-a face cu Ființa cercului nici bronzul, nici piatra, *fiindcă /cercul/ poate*

[81] Dacă animalul este întregul compus, evident că el va fi posterior materiei și formei. Va fi însă anterior anumitor părți organice, cum s-a arătat, de exemplu degetului, căci degetul nu poate fi conceput separat de corp și totuși viu. Analiza este un model de analiză semantică a conceptelor cu sensuri multiple, de tip întreg sau parte.

fi separat de aceste materiale. Dar și în cazul în care anumite lucruri nu sunt văzute separat de materialele respective, nu e nici o opreliște ca să ne aflăm totuși într-o situație similară: de exemplu, dacă toate cercurile ar fi văzute ca fiind din bronz. 1036 b
Căci nici acum bronzul nu ar aparține câtuși de puțin formei; doar că este dificil de separat cu mintea /materialul de formă/.

De pildă, forma omului se înfățișează întotdeauna întipărită în carne, în oase și în alte părți asemănătoare: oare acestea sunt părți ale formei și ale definiției? Sau nu sunt, *ci sunt materie*, dar fiindcă forma nu apare întipărită și în alte materii /în afara acestora/ ne este cu neputință să o separăm /de materie/?

Or, fiindcă /separarea/ pare cu putință, dar nu e limpede când /e cu putință/, unii filozofi au dificultăți și în ceea ce privește cercul, și în ceea ce privește triunghiul, afirmând că nu se cuvine să le definim prin linii și un element continuu, ci că toate acestea —/liniile, suprafețele/ — sunt precum carnea și oasele omului, sau precum bronzul și piatra statuii. Și reduc totul la numere /discontinue/, afirmând că definiția liniei este echivalentă cu definiția lui Doi.[82]

Iar dintre cei care susțin existența Formelor, unii afirmă că Dualitatea este Linia în sine, alții că ea este Forma liniei; în unele cazuri, într-adevăr, Forma și lucrul a cărui formă el este sunt identice (de pildă, Dualitatea și Forma Dualității), dar în cazul liniei nu este așa. Căci rezultatul este că apare o singură Formă pentru multe lucruri, a căror Formă /autentică/ pare /totuși/ diferită (este o consecință pe care au trebuit s-o accepte și pitagoricienii). Atunci, devine posibil să se conceapă una și aceeași Formă pentru toate cele, iar în rest să nu mai existe alte Forme; și astfel *toate vor fi una.*[83]

---

[82] Este vorba despre pitagoricieni, care încercau să reducă proprietățile geometrice la proprietăți aritmetice: ei echivalau punctul cu Unu, iar dreapta cu Doi.

[83] Dacă orice linie este reductibilă la Dualitate, atunci toate liniile și corpurile (alcătuite din linii) vor participa la Dualitate, sau la Forma Dualității; în consecință, toate lucrurile vor avea tendința să participe la o singură Formă. Celelalte Forme își vor pierde funcția, iar lumea se va reduce la Unul lui Parmenide.

S-a arătat, prin urmare, că există o dificultate privitoare la definiții, cât și din ce cauză apare ea. De aceea este inutil a le reduce astfel pe toate /la o singură Formă/ și a elimina materia. Căci unele lucruri sunt probabil ceva determinat prezent în altceva determinat, sau, fiind ceva determinat, au o anumită calitate determinată. Iar comparația pe care obișnuia s-o facă Socrate cel Tânăr nu este potrivită:[84] ea se îndepărtează de adevăr și ne face să credem că e cu putință pentru om să existe fără părțile sale, la fel după cum cercul poate exista fără bronz. Dar nu suntem în situații similare: într-adevăr, animalul este ceva senzorial și nu poate fi definit în absența mișcării, de aceea nici în absența unor părți ce au o anumită condiție. Mâna, astfel, nu este parte a omului în orice condiție s-ar afla ea, ci doar dacă poate să-și împlinească funcția, astfel încât ea trebuie să fie însuflețită. Dacă nu este însuflețită, nu e parte /a omului/.

Dar în legătură cu entitățile matematice, pentru ce definițiile /părților/ nu sunt părți ale definiției /întregului/? De exemplu, /definiția/ semicercului nu este /parte a definiției/ cercului. Căci nu este vorba despre lucruri senzoriale! Sau nu este nici o diferență, deoarece unele lucruri, chiar non-senzoriale, au totuși
1037 a materie. *Orice lucru care nu este esență și formă luate intrinsec, ci e ceva individualizat, are materie.* Atunci /semicercurile/ nu vor fi părți ale cercului luat în universalitate, ci ale cercurilor individualizate. Fiindcă există deopotrivă materie sensibilă și materie inteligibilă.

Este limpede și că sufletul este Ființa primă[85], că trupul e materie, iar omul, sau animalul sunt ceea ce se alcătuiește din ambele, luate la modul general. Iar „Socrate“ și „Coriscos“, dacă sufletul /lui Socrate/ poate fi /numit/ Socrate, au două sensuri: unii se referă doar la suflet, alții — la întregul compus. Dar dacă se dă cuvintelor un înțeles simplu, avem acest suflet particular și acest corp particular, și atunci, după cum stau lucrurile la modul general, vor sta și în ce privește individualul.

[84] Socrate cel Tânăr era un discipol al lui Socrate, amintit de Platon în *Theaitetos*, 147d, *Sofistul* 218b, *Politicul* 257c.

[85] În sensul de formă.

Dar, dacă există în afara materiei unor asemenea Ființe și vreo alta, și dacă trebuie căutată și vreo altă Ființă, precum numerele sau ceva asemănător, trebuie cercetat mai departe. Căci *tocmai în vederea acestei cercetări ne străduim să analizăm Ființele senzoriale,* dat fiind că, într-un fel, studierea Ființelor senzoriale este treaba Fizicii și a *filozofiei secunde*. Într-adevăr, filozoful naturii nu trebuie să cerceteze numai materia /senzorială/, ci și pe cea asociabilă definiției, și chiar mai mult decât atât.[86]

Vom cerceta însă mai departe, în ce privește definițiile, cum sunt părțile aflate în definiție și *de ce definiția este un enunț cu o unitate* (e clar că lucrul e unul, dar prin ce anume lucrul e unul, deși el are părți ?).

S-a arătat așadar la modul general, în legătură cu orice lucru, ce anume este esența și în ce fel este ea intrinsecă, cât și de ce definiția esenței unor lucruri conține /enunțul/ părților lucrului definit, în timp ce definiția esenței altor lucruri nu îl conține. De asemenea, s-a arătat că în definiția Ființei nu vor exista astfel de părți, luate ca materie. Într-adevăr, ele nu sunt părți ale *acelei Ființe*, ci ale *întregului compus*, iar pentru acesta există, într-un fel, definiție, și într-un fel nu există: luat împreună cu materia nu există, deoarece *materia este indefinibilă*, dar în raport cu *Ființa primă* există definiție: de pildă, /definiția/ omului este definiția sufletului.

Căci Ființa este *forma care se află în ceva*, iar compusul din formă și din materie este numit și el Ființă: de exemplu, concavitatea — din ea și din nas provin nasul cârn și „cârnitatea" [aici „nas" există de două ori]. Iar în Ființa-compus, precum în *nasul cârn* sau în Callias, există și materie.

---

[86] Acest pasaj esențial, unde Aristotel sugerează că scopul cercetării sale este filozofia primă, sau teologia, a fost socotit adăugat de Jaeger, pentru care *Metafizica* nu reprezintă o unitate. V. Reale, note, p. 377. E adevărat că ultimele cuvinte: „și chiar mai mult", creează posibilitatea confuziei: dacă e acceptabil că filozoful naturii trebuie să aibă în vedere și definițiile, adică formele cu materie inteligibilă, ce înseamnă, pentru el „mai departe" ? Nu intră el în domeniul „filozofiei prime" ?

Pe de altă parte, în unele cazuri, esența și lucrul sunt iden-
1037 b tice, precum în cazul *Ființelor prime*, [precum curbul și esența curbului, dacă /curbul/ este o Ființă primă]. *Numesc „Ființă primă" Ființa care nu este concepută ca o prezență a ceva în altceva, într-un subiect, luat ca materie.*

Dar lucrurile care sunt concepute *ca materie sau ca unite cu materia* <ὡς ὕλη ἢ ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλῃ> nu sunt identice /cu esența lor/, și nici dacă formează o unitate contextuală, precum „Socrate" și „muzicianul". Căci aceștia sunt identici /numai/ într-un context dat.[87]

Capitolul 12

Să vorbim acum, mai întâi, despre ceea ce nu s-a spus, în legătură cu definiția, în *Analitice*. Fiindcă dificultatea prezentată acolo este de folos în discuția noastră despre Ființă.[88]

Mă refer la următoarea dificultate: *din ce cauză formează o unitate lucrul al cărui enunț spunem că reprezintă o definiție*, precum este /definiția/ omului — „animal biped" ? Fie aceasta definiția omului. Ei bine, din ce cauză acesta formează o unitate, și nu o multiplicitate: „animal" *plus* „biped ? În cazul conceptului de „om" și al celui de „alb" avem de-a face cu o multiplicitate, dacă unul dintre termeni nu ar aparține celuilalt, dar am avea o unitate, dacă ar aparține și dacă subiectul — omul —

---

[87] Omul conceput ca suflet și corp nu este identic cu esența omului, care este sufletul, adică forma. Să se remarce faptul că Aristotel mereu spune că ceva este conceput „ca materie", și nu că este materie. Aceasta arată că a concepe ceva ca materie sau ca formă este, până la un punct, o chestiune de perspectivă: cercul este formă în raport cu bronzul în care este turnat, dar e un compus (o Ființă secundă), dacă e conceput ca unirea, printr-o definiție, a unui subiect (curba închisă) cu un predicat (de un anumit tip). Animalul (conceput ca un suflet) este formă în raport cu corpul, dar, în cadrul definiției omului ca „animal biped", este materie — genul pe care se articulează diferența. V. Cartea Eta.

[88] V. *Anal. post.* II, 6.

ar fi calificat /prin celălalt termen/. (Atunci apare o unitate și există „omul alb".)

Dar în cazul de mai sus — /cel al „animalului biped"/ — un termen nu participă la celălalt. Într-adevăr, genul nu pare să poată participa la diferențele /sale/.[89] (Altminteri, același subiect ar participa simultan la contrarii. Căci diferențele sunt contrarii, prin care genul se diferențiază.) Dar chiar și dacă /genul/ ar participa, ar exista aceeași problemă, de vreme ce diferențele sunt multiple: precum, „cu picioare", „biped", „fără aripi". De ce toate acestea formează o unitate și nu o multiplicitate? Și nu fiindcă sunt conținute /unele într-altele/, pentru că astfel, din /toate /diferențele/ va rezulta o unitate.[90] Or, *trebuie ca tot ceea ce este cuprins într-o definiție să formeze o unitate.*[91]

Însă cel puțin termenii conținuți într-o definiție trebuie să formeze o unitate, de vreme ce definiția este un enunț unitar și care enunță Ființa, încât el trebuie să fie un enunț despre ceva unitar. Căci *Ființa semnifică ceva unitar și ceva determinat*, după cum afirmam.

Mai întâi trebuie studiat cazul definițiilor bazate pe diviziuni. Într-o definiție nu există nimic altceva decât așa-numitul *gen prim* și *diferențele*. Restul genurilor sunt tot primul și

[89] Răspunsul va fi că genul trebuie considerat ca materie inteligibilă, adică luat ca virtualitate care este actualizată în moduri diferite de către diferențe.

[90] Unitatea specifică nu poate rezulta din însumarea tuturor diferențelor, căci acestea sunt nenumărate. Aristotel va arăta că decisive sunt numai genul cel mai apropiat de specie (proxim) și diferența în raport cu acesta.

[91] Din nou polemica antiplatonică: platonicienii separă Formele între ele și astfel nu mai este clar cum se combină ele pentru a alcătui Formele compuse (ce sunt totuși o unitate). A invoca noțiunea de participare presupune ca genul „animal" — conceput ca o Formă determinată — să participe simultan la diferențe contrarii, ceea ce este absurd: el ar fi și biped, și patruped, și fără picioare etc. În general, conceptul de participare, arăta Aristotel, este „metaforic" (Cartea Alpha mare) și nu rezolvă problema.

diferențele luate împreună cu el; de exemplu, primul gen este
1038 a „animal", următorul e „animal biped", apoi „animal biped fără aripi". La fel și dacă s-ar defini prin mai mulți termeni. Dar în general nu este nici o deosebire dacă se definește prin mulți termeni sau prin puțini termeni, de unde rezultă că nu e nici o deosebire nici dacă se definește prin puțini termeni, sau numai prin doi.

Când se definește prin doi termeni, unul dintre ei este diferența, celălalt este genul, de exemplu,/ în cazul definiției/ „animalului", „animal" este genul, iar celălalt termen reprezintă diferența. Însă, dacă gen nu există în mod absolut, în afara termenilor luați ca specii ale genului, sau dacă există totuși, *dar există ca materie* (vocea este genul și materia, diferențele produc din ea speciile și sunetele limbii), *este evident că definiția este enunțul rezultat din diferențe.*[92]

Or, trebuie divizat cu ajutorul diferenței diferenței. De exemplu, diferența „animalului" este „cu picioare". Și iarăși, diferența „animalului cu picioare" trebuie să fie felul în care este cu picioare; astfel încât nu trebuie spus că există animal „cu picioare", „cu aripi" și „fără aripi", dacă se dorește a se vorbi bine (o astfel de diviziune este un rezultat al nepriceperii), ci doar că există „animal cu picioare despicate" și „animal cu picioare nedespicate". Căci acestea sunt diviziunile „piciorului": într-adevăr „despicarea piciorului" este o „stare a piciorului" <ἡ σχιζοποδία ποδότης τις>.

Astfel se va merge întotdeauna până ce se va ajunge la ceea ce este indiferențiabil. În acel moment vor exista *tot atâtea*

---

[92] Ceea ce este pe plan logic genul și diferența (specifică) este, pe plan ontologic, materia și forma. De altminteri, „eidos" e folosit de Aristotel atât cu sensul de formă, cât și cu cel de specie – rezultată în urma diferențierii. Cât despre definiție, aceasta, rezultând din unirea dintre gen și diferență, este echivalentă cu întregul compus. E foarte important de aceea pentru Aristotel să demonstreze că nu se poate defini decât cu doi termeni, dintre care genul este echivalent materiei sau virtualității, iar diferența – echivalentă formei, esenței sau actualizării.

specii ale piciorului câte diferențe, iar /speciile/ de animale cu picioare vor fi egale la număr cu diferențele. Iar dacă așa stau lucrurile, este evident că *ultima diferență va fi Ființa lucrului* și definiția. Asta, deoarece nu trebuie, în definiții, spus același lucru de mai multe ori, căci ar fi superfluu.

În fapt, se întâmplă următoarele: când s-ar spune „animal cu picioare, cu două picioare", nu s-a spus nimic altceva decât „animal care are picioare, care are două picioare". Și dacă s-ar divide acest /ultim/ termen cu diviziunea proprie, se va spune /ceea ce este de spus/ de mai multe ori, și anume de atâtea ori câte sunt diferențele. Iar dacă va exista diferența diferenței, *va exista o singură diferență finală — anume, forma și Ființa.* Dar dacă se va diviza ținându-se seama de contextele arbitrare, precum dacă s-ar diviza „cel cu picioare" în „alb" și „negru", vor fi tot atâtea diferențe câte diviziuni.

Astfel este clar că definiția este un enunț constând în diferențe, cât și din diferența finală a acestora, stabilită în mod corect. Or, ar fi limpede/ ce se petrece/, dacă s-ar ordona în rând asemenea definiții, precum cea a omului, spunându-se că el este un animal „cu picioare, biped". Spunându-se că omul este „biped", termenul „cu picioare" devine superfluu. De fapt, în Ființă nu există relație de ordine. Într-adevăr, cum s-ar putea gândi, în acest caz, că ceva este posterior, și ceva este anterior?

Așadar, despre definițiile obținute prin diviziune, în ce fel sunt ele, să fie destul ce s-a spus.

Capitolul 13

Deoarece cercetarea noastră are ca obiect Ființa, să revenim, 1038 b
așadar: s-a afirmat că Ființa este precum *substratul*, apoi precum *esența*, apoi și *compusul* celor două, dar /că ea ar fi/ și *universalul.* Despre primele două s-a vorbit (despre esență și despre substrat, cum că el este substrat în două sensuri, fie ca individual determinat, precum animalul față de proprietățile sale, fie ca materie în raport cu actualizarea sa). Dar unora și

universalul le apare în cea mai mare măsură drept o rațiune de a fi, și /ei susțin/ că el este un principiu.[93]

De aceea, să revenim și asupra acestui punct. Se pare că este cu neputință ca oricare dintre cele numite universale să fie Ființă. Într-adevăr, *prima Ființă*[94] a fiecărui lucru este *aceea proprie fiecărui lucru, sau nu aparține altuia, în timp ce universalul este comun.* Căci acela este numit universal care aparține mai multor lucruri. Care dintre acestea va avea universalul drept Ființă? Fie toate lucrurile respective, fie nici unul. Toate — nu-i posibil; dar, dacă numai unul va avea /universalul drept Ființă/, vor fi și celelalte lucruri reduse la acesta; căci cele care au o singură Ființă, au și o singură esență, și ele însele sunt unul și același lucru.

Apoi, Ființa este ceea ce nu poate fi predicatul altui subiect, *dar universalul este întotdeauna predicatul unui subiect.*

Dar oare, dacă nu este posibil ca /universalul/ să existe ca esență, el, totuși, se poate afla într-o esență, *precum animalul în om și în cal?* Însă este limpede că există o definiție a /esenței/. Și nu se schimbă nimic dacă nu există o definiție pentru toate părțile aflate în Ființă, deoarece în continuare definiția va fi Ființa lucrului, precum „omul" este /Ființa/ omului în care se află /animalul/[95].

---

[93] Evident, polemica este îndreptată împotriva platonicienilor. Aristotel va arăta că necesitatea ca Ființa să fie ceva determinat o oprește să fie identificată cu universalele. Totuși, din punct de vedere epistemologic, Ființa (adică forma) trebuie să păstreze o dimensiune universală.

[94] Altă lecțiune: „mai întâi, Ființa fiecărui lucru... etc."

[95] Acest pasaj dificil, tradus cu diferențe de interpreți, cred că vrea să spună următoarele: presupunem că universalul nu este Ființa (esența); se poate el afla totuși în esență, căpătând astfel proprietățile acesteia? Aristotel spune că aceasta nu schimbă lucrurile, în sensul că universalul nu dobândește prin includere vreo însușire de esență. Într-adevăr, definiția este a omului și nu a animalului conținut în conceptul de om. Definiția se referă la Ființă (esență) ca la un tot, dar nu la părțile ei. Se vede de aici, pe de altă parte, modul relativ în care Aristotel concepe universalul: „om" este particular în raport cu

Încât, se întâmplă aceeași situație din nou: va fi Ființă a acelui universal, a animalului de exemplu, /specia/ în care respectivul gen, *animalul*, se află ca în ceva propriu.

Mai departe: este imposibil și absurd ca subiectul determinat și Ființa, dacă sunt alcătuite din altceva, să nu fie alcătuite din Ființe și dintr-un subiect determinat, ci să fie /alcătuite/ dintr-o proprietate <ἐκ ποιοῦ>; într-adevăr, în acest caz, non-Ființa și proprietatea vor fi anterioare Ființei și subiectului determinat, ceea ce este cu neputință. Căci nici în concept, nici în timp, nici în devenire nu se poate ca proprietățile să preceadă Ființa. Fiindcă atunci *ele ar fi autonome.*[96]

Mai departe: va exista o Ființă în Socrate luat, /la rândul său/, ca Ființă, astfel încât *vor exista două Ființe /în Socrate/.*[97] În general, se întâmplă, dacă omul este o Ființă și câte se concep în acest fel, ca nici o parte din definiție să nu fie Ființa nici unui lucru și nici să nu existe în mod autonom de acele /Ființe/ și nici să nu existe în altceva; *vreau să spun că nu există vreun „animal" /autonom/ în afara animalelor individuale și nici altceva dintre noțiunile din definiție.*

Așadar pentru cei care cercetează cazul este evident că nimic dintre cele ce au o existență universală nu este Ființă și că nici unul dintre predicatele comune nu semnifică *un lucru determinat, ci doar o calitate determinată.* Dacă nu ar fi așa, apar multe 1039 a
paradoxuri, și mai ales paradoxul „celui de-al treilea om".[98]

„animal", dar și „animal" este particular în raport cu „ființa vie". Pe de altă parte, dacă animal este genul, iar genul este luat ca materie, el nu poate fi, ca atare, definit, deci el nu este Ființă.

[96] Noțiuni generale, precum albul, marele, frumosul, dar chiar circularul, din care Platon făcea Forme, sunt proprietăți, calități. De aceea, ele nu ar putea fi elemente cauzatoare și principii ale Ființelor, dacă întotdeauna proprietatea este precedată de lucrul a cărui proprietate ea este.

[97] Text dificil; lit: „va exista o Ființă pentru două /Ființe/."

[98] Aristotel pare că împinge prea departe critica sa a platonismului: el însuși vorbește adesea de „om" sau de „animal" ca despre Ființe, deși este vorba despre noțiuni generale. Probabil că ideea lui Aristotel

Pe deasupra, e evident și în modul următor: este imposibil ca Ființa să fie alcătuită din alte Ființe *care să se afle în ea în actualizare*. Căci două lucruri aflate în actualizare nu /formează/ niciodată un singur lucru tot în actualizare, ci, /doar/ dacă cele două ar fi în virtualitate, se va forma /din ele/ un singur lucru /în actualizare/.[99]

(De exemplu, dublul constă din două jumătăți aflate în virtualitate, deoarece actualizarea separă.) Rezultă că dacă Ființa este o unitate, ea nu va fi alcătuită din Ființe care să se afle în ea și care se află în această stare — /în actualizare / — după cum spune, cu dreptate, Democrit: într-adevăr, el considera imposibil ca din doi /atomi/ să provină unul singur, sau dintr-unul — doi; el considera Ființe mărimile indivizibile.

Tot la fel se va întâmpla și în cazul numerelor, dacă este adevărat că numărul este o unire a unităților, așa cum susțin unii gânditori: căci, fie că dualitatea nu formează /în acest caz/ o unitate, fie că nu există în ea unități în actualizare.

Această consecință conține totuși o contradicție: dacă nu e posibil să existe nici o Ființă printre noțiunile universale, deoarece ele semnifica o proprietate și nu un lucru determinat, și dacă nu este posibil să existe o Ființă compusă din alte Ființe în actualizare, *orice Ființă ar fi non-compusă, astfel încât nu ar putea exista definiție pentru nici o Ființă.* Or, este evident pentru toată lumea și am spus-o și noi mai demult că numai Ființa, sau cel mai mult Ființa are parte de definiție. Or, acum se pare că nici aceasta /nu este definibilă/. *Ar însemna, prin urmare, că nu se poate defini nimic.*

---

este că aceste noțiuni nu au o existență materială autonomă, așa cum o au Ființele individuale. Există însă o contradicție între planul ontologic (Ființa este individualul, fiindcă individualul este autonom) și planul epistemologic (Ființa este forma, adică generalul), deoarece forma este singura cognoscibilă. Această contradicție este inevitabilă, cumva tragică și nu poate fi depășită decât în sfera supralunară și în lumea formelor fără materie. Vezi *infra*. Pentru argumentul „celui de-al treilea om", vezi Cartea Alpha mare, nota 73.

[99] Pentru Aristotel genul este, cum s-a văzut, materie, adică virtualitate, unită cu diferența care este formă. (Sau, mai bine, diferența

Sau, cumva, într-un fel va exista definiție, într-un alt fel nu va exista; dar lucrurile acestea vor fi clarificate mai departe.[100]

Capitolul 14

Este limpede consecința acestor considerații pentru cei care susțin că Formele sunt Ființe și că ele sunt autonome, filozofi care, în același timp, alcătuiesc specia sau Forma din gen și din diferențe.[101]

Într-adevăr, dacă există Formele, și dacă „Animalul" se află în „Om" și în „Cal", fie el este unul și același ca număr, fie este diferit. Din perspectiva noțiunii <λόγῳ> este evident că „Animalul" este unul și același. Căci cel care îl are în vedere expune o aceeași noțiune, existând atât în om, cât și în cal. Dacă, așadar, există un *Om în sine și autonom*, e necesar ca și părțile din care el este alcătuit, precum „Animalul" și „Bipedul", să semnifice *ceva determinat* și să fie *autonome și Ființe.* Rezultă că și „Animalul" /trebuie să fie ceva determinat, autonom și o Ființă./

---

actualizează virtualitatea genului.) Așadar, „animal" luat ca gen al „omului" nu este Ființă decât la modul virtual.

[100] V. Cartea Eta, cap. 6. Există, într-adevăr, Ființe în deplinul sens al cuvântului (cele divine, sau noțiunile prime) care nu se pot defini, fiind simple în mod esențial. Alte Ființe însă se pot defini, deoarece ele reprezintă o actualizare parțială, adică o unire dintre o formă și o materie. Exigența ca Ființa să fie non-compusă, trebuie înțeleasă în sensul că Ființa să nu fie compusă din alte Ființe actualizate. Pe de altă parte, forma ca actualizare a materiei trebuie concepută ca o diferențiere aplicată unui anumit substrat, și nu ca o calitate abstractă, detașabilă de substrat.

[101] Așa cum s-a mai arătat: dacă Formele sunt separate și autonome, e greu de înțeles cum se pot combina ele pentru a crea Formele derivate. La Aristotel asocierea conceptelor este posibilă în măsura în care ele sunt virtualizare și actualizare. De reamintit că Aristotel folosește același termen εἶδος, atât pentru „Formă" (platoniciană), cât și pentru „specie" și „formă imanentă".

Însă, dacă „Animalul" este unul și același atât în „Cal", cât și în „Om", precum ești tu /același/ cu tine însuți, cum va fi
1039 b el unul și același în lucruri separate? Și de ce acest „Animal" nu va fi și separat de sine însuși?

Apoi, dacă /Animalul/ există prin *participare* la „Biped" și la „Cu multe picioare", se întâmplă o imposibilitate, anume atribute contrarii vor aparține aceluiași subiect care este unul singur și *bine determinat.*[102]

Iar dacă nu este vorba despre participare, despre ce este vorba atunci când se spune că „animalul este biped sau cu picioare"? Probabil că are loc o unire, o atingere sau un amestec. Dar toate acestea rămân absurde!

Atunci „Animalul" este diferit într-un subiect diferit? în acest caz, ca să spunem așa, vor fi *indefinite* /speciile/ a căror esență este „Animalul"; căci „Omul" nu provine din „Animal" în mod contextual.[103]

În plus, Animalul în sine va fi o multiplicitate. Căci „Animalul" din fiecare animal în parte este Ființă. (Într-adevăr, fiecare animal în parte se concepe după Animalul în sine. Iar dacă nu e așa, /ci se concepe după altceva/, din acel altceva va fi dedus omul și genul său va fi acel altceva.)

De asemenea, vor fi Forme toate elementele din care provine omul. Așadar, Forma unui lucru nu va fi Ființa altui lucru (căci este imposibil); deci Animalul în sine, unul singur, va aparține în fiecare caz /Ființelor/ din animalele particulare.

---

[102] Aristotel sugerează soluția: subiectul nu trebuie să fie bine determinat (τόδε τι), ci trebuie să fie în virtualitate (materie). Virtualitatea poate accepta atribute contrare simultan.

[103] Nu infinite, cum traduc mulți, ci indefinite. Dacă „animalul" este diferit în subiectele în care el se află, și dacă speciile de animale sunt asociate intrinsec și nu contextual genului lor, înseamnă că nu se pot defini aceste specii. Cum s-a văzut din Cartea Gamma, un cuvânt, pentru a putea fi definit, trebuie să aibă fie un singur sens, fie un număr finit și determinabil de sensuri. Dar dacă „animalul" este diferit în subiectele în care el se află, el are indefinit de multe sensuri.

În plus, din ce provine /animalul individual/ și cum provine el din Animalul în sine?

Și în ce fel e posibil ca animalul /individual/, a cărui Ființă este Animalul în sine, să existe alături de Animalul în sine?

Apoi, în cazul lucrurilor senzoriale rezultă și acestea, dar și unele mai absurde decât acestea. Dacă, așadar, este imposibil ca așa să stea lucrurile, *este evident că nu există Forme* <εἴδη> /ale lucrurilor senzoriale/ în felul în care unii susțin că ar exista.

Capitolul 15

Deoarece Ființa este de două feluri, întregul-compus și formă (vreau să spun că, în primul sens, Ființa este forma unită cu materia, în timp ce, în cel de-al doilea sens, ea este forma ca atare), toate Ființele care sunt concepute în primul sens au parte de pieire (și de generare); dar nu este posibil ca forma să piară (și nici să fie generată, căci nu faptul de *a fi casă* apare, ci faptul de *a fi o anumită casă individuală.*) Lipsite de proces de devenire și de pieire, aceste Ființe ori sunt, ori nu sunt. S-a arătat, într-adevăr, că nimeni nu generează sau produce asemenea Ființe.

De aceea, *nu există nici definiție, nici demonstrație pentru Ființele senzoriale și individuale,* pentru că ele au materie a cărei natură îngăduie ca ele fie să existe, fie să nu existe.[104]

Iată de ce toate individualele sunt perisabile. Or, dacă demonstrația ține de lucrurile necesare, dacă definiția este cunoaștere științifică, și cum nu este posibil ca știința să fie uneori știință, alteori ignoranță, ci opinia este așa ceva, astfel nici demonstrația, nici definiția nu aparțin celor ce pot fi într-un fel sau
într-altul, ci opinia are de-a face cu acestea. *E limpede deci că* 1040 a
nu poate exista nici definiție, nici demonstrație pentru individuale.

[104] Existența unei forme poate fi dedusă din principii generale; existența unui individ – nu. El are o existență contextuală și nu necesară, și de aceea el nu poate fi definit și demonstrat, decât în măsura în care este formă, adică în mod parțial, imperfect.

Și lucrurile pieritoare sunt lipsite de claritate pentru cei dotați cu știință, când ei s-ar depărta de senzație. Și chiar dacă aceleași noțiuni sunt păstrate în minte, tot nu există /pentru asemenea lucruri/ nici definiție, nici demonstrație.

De aceea, când cineva dintre cei /preocupați/ de definiții ar dori să definească vreunul dintre lucrurile individuale, trebuie să nu scape din vedere că întotdeauna /definiția/ poate fi suprimată. Căci nu este posibil să dai definiții /în acest caz/.

Dar nici vreo Formă nu poate fi definită. Într-adevăr, Forma aparține individualelor, după cum spun /platonicienii/, și ea este *separată.* Este, astfel, necesar ca definiția să se facă cu cuvinte. Or, nu cel ce definește face cuvintele (căci un asemenea cuvânt ar fi de neînțeles); cuvintele stabilite sunt comune pentru toată lumea. Este necesar atunci ca ele să se aplice și altui lucru.[105]

De exemplu, dacă cineva te-ar defini pe tine, ar spune că ești un animal slab, sau alb sau altceva care se va aplica și altui lucru. Iar dacă cineva ar obiecta că ar fi posibil ca, luați separați, toți termenii să se aplice multor lucruri, deși luați laolaltă ei nu s-ar aplica decât acelei unice ființe, trebuie răspuns următoarele:

Mai întâi trebuie spus că definiția se referă la doi termeni, de exemplu „animalul biped" se referă la „animal" și la „biped". Iar aceasta e neapărat să se întâmple și în cazul lucrurilor eterne, cu condiția ca ele să fie anterioare /compusului/ și părți ale sale. Dar e obligatoriu ca „Animal" și „Biped" să fie și autonome, dacă faptul de *a fi om* este ceva autonom. Într-adevăr, ori nici unul /„Animal" și „Biped"/ nu e autonom, ori sunt ambele: dacă nici unul, atunci nu va exista gen separat de specii, iar dacă vor fi /autonome ambele/, va fi autonomă și diferența.[106]

[105] Necesitatea comunicării face ca oamenii să folosească cuvinte comune; dar oamenii nu au de-a face cu același lucru, ci, cel mult cu aceeași specie de lucruri. Deci ei vor folosi același cuvânt cu referință la o clasă de lucruri.

[106] Formele platoniciene sunt condamnate la izolare; or, dacă sunt astfel, nu se mai poate înțelege cum ele comunică pentru a crea conceptele derivate. Dacă diferența este izolată de gen, ea nu poate explica formarea speciilor.

Apoi, trebuie spus că „Animal“ și „Biped“ sunt anterioare /„Omului“/ în virtutea existenței lor. Ele, într-adevăr, nu sunt suprimate /atunci când „omul“ este suprimat/ <οὐκ ἀνταναιρεῖται>.

Mai departe, /trebuie spus/ că Formele sunt alcătuite din Forme (căci elementele din care /sunt alcătuiți compușii/ sunt mai puțin compuse /decât acei compuși/; apoi că acele /elemente/ din care este alcătuită Forma va trebui să fie predicatele multor lucruri, de exemplu, „Animalul“ și „Bipedul“. Iar dacă nu va fi așa, în ce fel vor fi cunoscute? Va exista, în fapt, o Formă pe care nu poți s-o atribui mai mult decât unui singur subiect. Dar așa ceva nu pare posibil, ci la orice Formă pare să se poată participa.

Așadar, după cum s-a spus, se uită că este imposibil să se definească entitățile eterne, și mai ales pe cele care sunt unice în felul lor, precum sunt *Soarele sau Luna.* Căci se greșește nu numai adăugându-li-se /la definiție/ astfel de atribute care, chiar dacă ar fi eliminate, /Soarele/ va fi tot Soare, precum că se rotește în jurul Pământului sau că se ascunde noaptea. (De parcă, dacă ar sta locului sau ar luci noaptea, nu va mai fi Soare; ar fi absurd dacă n-ar mai fi, deoarece „Soare“ semnifică o Ființă). Apoi /se greșește/ dacă se trec asupra altui obiect astfel de atribute, cum că, dacă ar exista un alt lucru precum acesta, e clar că ar fi acela Soare. Căci definiția este comună mai multor
lucruri. Dar Soarele aparține lucrurilor individuale, la fel precum 1040 b
Cleon sau Socrate.

Iar apoi, de ce nici unul dintre filozofi nu produce o definiție a Formei? Dacă ar încerca ar deveni evident că e adevărat ceea ce s-a spus acum.

Capitolul 16

Este, în fine, limpede și că cele mai multe dintre presupusele Ființe sunt *virtualități:* părțile animalelor (căci nu există nimic separat, autonom la ele, iar când ar fi separate, atunci sunt toate precum materia).[107]

---

[107] Virtualitatea nu este ceva determinat și deci nu este Ființă, decât, cel mult, în sensul diminuat în care materia este Ființă. Părțile

La fel stau lucrurile și cu pământul, focul și aerul. Într-adevăr, nici unul dintre aceste elemente nu reprezintă o unitate, ci sunt precum o grămadă, înainte de a se prepara și de a se face o unitate din ele. Dar cineva ar putea considera că părțile animalelor și cele ale sufletului ar putea exista cam în ambele moduri, fiind și în actualizare, și în virtualitate, prin aceea că posedă principiile mișcării de la ceva aflat în articulații; de aceea unele animale trăiesc chiar dacă sunt tăiate. Totuși, toate acestea există în virtualitate, atunci când unitatea și continuitatea lor există natural, și nu prin forță sau prin creștere laolaltă. Un astfel de fenomen este o monstruozitate.

Deoarece sensurile lui *unu* sunt aceleași ca cele ale lui *ceea-ce-este*, Ființa unului este una singură, și lucrurile a căror Ființă este una ca număr sunt unul ca număr, e evident că nici *unul*, nici *ceea-ce-este* nu pot să fie Ființa lucrurilor, după cum nu pot fi /Ființe/ nici esența elementului, sau a principiului.[108]

Noi însă căutăm să știm care este *principiul*, pentru ca să ne îndreptăm spre ceva mai cunoscut. Or, mai degrabă unul și ceea-ce-este sunt Ființa lucrurilor decât sunt principiul, elementul și cauza, dar acum se vede că nici acelea nu pot juca acest rol, *dacă e adevărat că Ființa este ceea ce nu este comun. Căci Ființa nu aparține nici unui alt lucru cu excepția ei înseși și a lucrului care o posedă și a cărui Ființă ea este.*

Apoi, *unul* nu ar putea fi în multe locuri în același timp, dar ceea ce e comun există în multe locuri în același timp; de aici rezultă cu limpezime că nici un universal nu există alături

---

animalelor, odată desprinse, mor și își pierd rațiunea de a fi. Aristotel le consideră virtualități, adică materie, ce capătă formă numai împreună cu întregul corp și cu sufletul.

[108] Nici Unu, nici existența (ceea-ce-este) nu pot fi Ființe, după cum nu pot fi nici genuri supreme, deoarece lumea s-ar confunda în Unul parmenidian indistinct, toate lucrurile devenind unul singur, a cărui Ființă — una singură — este Unul. (Unul și existența nu pot fi genuri, deoarece genul nu poate fi predicat al diferențelor sale, or, unul și existența se pot predica despre orice, deci inclusiv despre diferențe. V. Cartea Beta.)

și separat de individuale. Or, filozofii care afirmă existența Formelor, pe de-o parte procedează corect acordându-le autonomie, de vreme ce ele sunt Ființe, pe de altă parte, nu procedează corect, fiindcă ei consideră Forma <εἶδος> *o unitate stăpânind o multiplicitate.*

Motivul /erorii/ este că ei nu pot să arate care sunt aceste Ființe nepieritoare, separate de Ființele particulare și senzoriale. Ei le fac identice ca formă cu lucrurile pieritoare — pe care le cunoaștem —, mă refer la „Omul în sine" și la „Calul în sine", adăugând lucrurilor senzoriale sintagma „în sine".

Însă chiar dacă nu am fi văzut stelele, ele ar fi fost în con- 1041 a
tinuare, cred, Ființe eterne situate aparte față de cele pe care le cunoșteam. Astfel încât chiar dacă acum nu putem spune care sunt aceste Ființe /eterne/, este probabil necesar să existe unele măcar de acest fel.

Este, prin urmare, clar că nici *un universal nu este Ființă* și că nu există Ființă alcătuită din alte Ființe /aflate în actualizare/.

Capitolul 17

Ce trebuie spus despre Ființă și cum este ea, să spunem din nou, ca și când am lua-o de la un nou început. Probabil că de aici va deveni evident și care este condiția Ființei separate de Ființele senzoriale.

Deoarece Ființa este un principiu și o rațiune de a fi, de acolo trebuie pornit: se cercetează din ce pricină mereu lucrurile stau în acest fel, anume de ce un anume predicat aparține unui anume subiect; într-adevăr, faptul de a cerceta de ce „omul muzician" este „om muzician" înseamnă fie a căuta exact aceasta — de ce este omul muzician /om muzician/, sau altceva. Or, *a cerceta de ce un lucru este el însuși înseamnă a nu cerceta nimic.* (Căci e necesar ca *existența ca atare* <τὸ ὅτι> a unui lucru să fie evidentă — de exemplu, când spun că luna este în eclipsă —, dar faptul că un lucru este el însuși ține de o singură rațiune și o singură cauză pentru toate cele, de

exemplu, *de ce omul e om* sau *muzicianul e muzician*. Afară doar dacă nu s-ar spune că lucrul este inseparabil de sine însuși, dar asta nu înseamnă decât esența unității. Însă această proprietate este comună tuturor lucrurilor și e generală.)[109]

Dar cineva ar putea cerceta de *ce omul este un animal de un anume fel*. Este, așadar, limpede că nu se cercetează de ce e om cel care e om. Prin urmare, se cercetează *de ce ceva aparține altcuiva* (faptul că aparține însă trebuie să fie evident; dacă nu e așa, atunci nu se cercetează nimic). De exemplu: de ce tună? De ce se aude un zgomot în nori? *Căci obiectul cercetării este, astfel, asocierea unui predicat cu un subiect.*

Şi de ce aceste lucruri sunt *ceva anume*, de pildă, /de ce/ cărămizile și pietrele sunt o casă? E limpede că se caută rațiunea de a fi /a casei/ [iar aceasta este esența, ca să vorbim în termeni logici]. În unele cazuri, această rațiune este scopul, cum e probabil în cazul casei sau al patului; în timp ce în alte cazuri este vorba despre ceea ce a pus în mișcare, deoarece și aceasta este o rațiune de a fi. Însă o asemenea rațiune se caută în cazul proceselor de generare și de nimicire, în vreme ce cealaltă rațiune /e căutată/ când este vorba despre existența lucrurilor.[110]

Dar ceea ce se caută scapă atenției mai ales în cazul acelor lucruri care nu se exprimă prin atribuirea unui termen altui termen, precum „ce este omul?“, fiindcă avem de-a face cu o
1041 b expresie simplă și nu se distinge că *ceva /un subiect/ este altceva /un predicat/. Dar întotdeauna este necesar să cercetăm deosebind*

[109] Aristotel arăta că a cerceta rațiunea lucrurilor nu înseamnă a spune că ele sunt ceea ce sunt, deoarece o astfel de proprietate este universală și se reduce le ceea ce noi numim „principiul identității“. O cercetare cu sens înseamnă a arăta de ce un anume predicat aparține unui anume subiect. Altfel spus — va arăta el — se cercetează de ce o anumită materie are o anumită formă — formă care, în mod aproximativ, poate fi identificată cu Ființa lucrului.

[110] Rațiunea formală, sau Ființa. De pildă, dacă se cercetează de ce diagonalele dreptunghiului sunt egale, se recurge la definiția — adică la forma sau esența — dreptunghiului: paralelogramul cu unghiuri drepte.

/termenii/. Iar dacă nu facem așa ceva, va fi totuna dacă cercetăm sau nu cercetăm.[111]

Or, de vreme ce existența trebuie să aibă /o anume proprietate/ și să aparțină /unui anume subiect/, e evident că se caută *de ce materia este ceva anume.* De exemplu, de ce aceste /materiale/ sunt o casă? Fiindcă lor le aparține esența casei.[112]

Și acest lucru este un om sau acest corp are o anumită proprietate. Rezultă că se caută *cauza materiei (anume forma),* datorită căreia /materia/ este *ceva anume; iar aceasta este Ființa.*

Este limpede de aici că în cazul lucrurilor necompuse nu există nici cercetare /științifică/, nici explicație, ci există un alt mod de a investiga astfel de entități.[113]

Or, compusul are o astfel de natură încât întregul să formeze o unitate, evident dacă nu este ca o grămadă, ci ca o silabă; silaba însă nu se reduce la litere, nici B plus A nu sunt totuna cu BA, nici carnea nu este totuna cu foc plus pământ. (Odată ce acestea sunt descompuse, silaba sau carnea nu mai există, dar literele sau pământul și focul continuă să existe.) Silaba este, prin urmare, un *ce determinat* și /cuprinde/ *nu numai literele respective, vocala și consoana, ci și încă ceva.* Iar carnea nu este numai foc și pământ, sau cald și rece, *ci și încă ceva.* Or, dacă acel *ceva* este în mod necesar fie element, fie provenit din elemente, /putem avea următoarea situație/: dacă este element, ne întoarcem la raționamentul dinainte: carnea va fi alcătuită

---

111 Nu trebuie întrebat, simplu, „ce este omul?“, ci „ce fel de animal este omul?“ sau „de ce omul este un anume fel de animal?“. Se înțelege de aici că Ființa lucrului, pentru a fi obiect al cercetării, trebuie să fie compusă; or, cum ea nu poate fi compusă din două Ființe (aflate ambele în actualizare, căci actualizarea înseamnă distincție, separare), trebuie să fie compusă din formă și materie, sau, altfel spus, din actualizarea unei virtualități. Deci formele pure, simple, nu pot fi obiect al științei, iar teologia poate cel mult intui obiectul său, dar nu-l poate cunoaște.

112 Răspunsul pare banal și tautologic. Dar ideea că suma elementelor nu e echivalentă cu compusul, și că la acesta se mai adaugă ceea ce noi numim structură, sistem etc. este fundamentală.

113 Este vorba despre intuiția intelectuală, numită νόησις.

din acel element, din foc și din pământ, cât și din altceva, astfel încât se merge la infinit. Dacă acel *ceva* este alcătuit dintr-un element, e clar că /e alcătuit/ nu dintr-unul singur, ci din mai multe elemente, sau el însuși va fi acel element, încât, /oricum ar fi,/ iarăși ne întoarcem la cazul dinainte atât în ceea ce privește carnea, cât și silaba.

Acest *ceva* s-ar vădi, prin urmare, că *nu este un element*, și el este rațiunea pentru care cutare /materie/ este carne, iar cutare este silabă; și la fel și în celelalte cazuri. Acest ceva este *Ființa* fiecărui lucru. (Ea este rațiunea existenței.)

Însă, pentru că unele entități nu sunt Ființe ale lucrurilor, iar cele care sunt Ființe sunt constituite potrivit cu natura și în mod natural, s-ar părea că *natura însăși este Ființa,* adică cea care nu e element, ci principiu. Căci element este lucrul în care ceva se descompune, luat ca materie, în cazul silabei — A și B.[114]

[114] Natura este văzută aici ca principala cauză formatoare și diferențiatoare — așadar posibil de a fi asimilată cu o Ființă.

CARTEA ETA (VIII)

Reluarea discuției despre Ființă. Sensul în care materia, compusul și forma se pot numi Ființă. Autonomia sub raport conceptual și autonomia în sens propriu. Materia este Ființă în virtualitate. Ființa în actualizare și diferențierea în cadrul genului. Exemple. Legătura dintre actualizare, formă și esență. Cea mai bună definiție are în vedere unirea dintre materie și formă. Ființa este ori eternă, ori, dacă e pieritoare, nu apare printr-un proces de generare treptat, ci ori este, ori nu este. Doar Ființa compusă poate fi definită. Analogia dintre numere și Ființe. Problema materiei prime și a materiei specifice. Metodologic, trebuie indicată materia specifică sau proprie și nu materia primă, comună tuturor lucrurilor. Cum există contrariile în virtualitate.

Chestiunea unității Ființei compuse sau a definiției corespunzătoare. Platonismul nu rezolvă această problemă. Faptul că materia este virtualitate, iar forma actualizare explică unitatea lor; e vorba despre același lucru văzut sub două aspecte, sau aflat într-un proces de transformare. Materia definiției este genul, iar diferența este actualizarea (forma). Ființele simple sunt o unitate nemijlocită.

Capitolul 1

Trebuie concluzionat în baza celor de mai înainte și, rezumând esențialul, trebuie ajuns la capăt. 1042 a

S-a spus că sunt căutate rațiunile de a fi, principiile și elementele Ființelor. Dar /existența/ unora dintre Ființe este acceptată de toți, în timp ce, în legătură cu altele, unii s-au exprimat favorabil în mod special. Sunt acceptate Ființele naturale, precum focul, pământul, apa și aerul și alte corpuri simple, apoi plantele și părțile lor, animalele și părțile animalelor, și, în final, cerul și părțile cerului.

În mod special, unii /filozofi/ susțin că /sunt Ființe/ și *Formele*, și entitățile matematice. Iar dacă se pornește de la raționamente, se întâmplă să existe alte Ființe: *esența și substratul.* Pe de altă parte, genul /pare a fi Ființă/ mai degrabă decât speciile, iar universalul — mai degrabă decât individualele. Însă la universal și la gen se asociază și Formele (ele par a fi Ființe conform cu același raționament).

Deoarece *ceea-ce-e-în-sine* lucrul (esența) este Ființa /sa/, iar *definiția este enunțul esenței,* s-a studiat în detaliu definiția și ceea ce este *intrinsec.* Dar, fiindcă definiția este un enunț, iar enunțul are părți, a fost necesar să se analizeze și părțile /sale/, anume, care sunt părți ale Ființei și care nu sunt, și dacă ele sunt și părți ale definiției. Apoi, /s-a văzut/ că nici universalul, nici genul nu sunt Ființa.

Dar, în legătură cu Formele și cu entitățile matematice trebuie cercetat mai departe: căci unii filozofi susțin că acestea există alături de Ființele senzoriale.[1]

[1] Aristotel va relua, într-adevăr, critica platonismului în Cărțile My și Ny. E o indicație a unității *Metafizicii.*

Dar să revenim acum la Ființele asupra cărora există acord.[2] Acestea sunt cele senzoriale. Ființele senzoriale au însă, toate, materie. Iar substratul este Ființă; într-un sens, /joacă acest rol/ materia (*numesc materie ceea ce nu este ceva determinat în actualizare, dar este ceva determinat în virtualitate*). În alt sens, /sunt Ființă/ forma sau configurația, care, fiind un individual determinat, este *autonomă sub raport conceptual* <τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστίν>[3]. În al treilea rând, /este Ființă/ ceea ce provine din acestea două — /materia și forma/ — care, singură, are parte de generare și de nimicire, și care are o autonomie în sens propriu <ἁπλῶς>.[4]

Iar dintre Ființele concepute rațional, unele sunt autonome în sens propriu, altele nu sunt.[5]

Că materia este Ființă e limpede: căci *în toate transformările contrarii există ceva care este substratul transformărilor;* de exemplu, în cazul transformărilor locale, /ceva/ este acum aici, apoi iarăși în altă parte; în cazul transformărilor de dimensiune,

---

[2] De fapt, pentru platonicieni, corpurile senzoriale nu sunt Ființe în sens propriu; ele sunt lipsite de consistență și de autonomie, ce sunt proprii, dimpotrivă, numai Formelor.

[3] V. *Interpretare la* Metafizica.

[4] Așadar, avem:

1) Ființa-materie, determinabilă doar virtual, dar autonomă efectiv.

2) Ființa-formă, determinabilă în actualizare (efectiv), dar autonomă numai conceptual.

3) Ființa-compus, determinabilă în actualizare parțial și autonomă efectiv.

4) Se va adăuga Ființa divină care este complet determinată (*actus purus*) și complet autonomă efectiv.

[5] Exigența fundamentală pe care Aristotel o are de la Ființă este ca ea să fie determinabilă. Din punct de vedere ontologic, aceasta înseamnă că Ființa este subiect și substrat, autonom în raport cu proprietățile pe care le poate primi. Cel mai bine se potrivește acest aspect cu materia, sau cu compusul din materie și formă.

Din punct de vedere epistemologic, exigența determinării cere ca Ființa să fie determinabilă rațional, adică să fie cognoscibilă științific. Forma răspunde cel mai bine acestei exigențe. Cele două aspecte nu sunt deloc perfect congruente.

ceva are la un moment dat o anume mărime, apoi este mai mic sau mai mare; în cazul alterărilor, ceva este acum sănătos, apoi 1042 b devine bolnav. La fel şi în ceea ce priveşte Fiinţa, ceva se află în proces de apariţie, apoi în proces de nimicire, iar substratul care se manifestă la un moment dat ca ceva determinat se manifestă mai târziu ca un substrat asociat privaţiunii. Iar celelalte transformări urmează acestei ultime transformări /a Fiinţei/, dar ea însăşi nu urmează uneia sau la două dintre celelalte transformări. Căci nu este necesar, dacă vreun lucru are o materie locală, ca el să aibă şi o materie generabilă şi perisabilă.[6]

Dar care este diferenţa dintre generarea absolută şi cea care nu este absolută s-a arătat în *Fizica*.

Capitolul 2

Deoarece Fiinţa considerată ca substrat şi materie este acceptată de toată lumea, iar aceasta /materia/ se află în virtualitate, rămâne să spunem care este Fiinţa lucrurilor senzoriale luată în actualizare.

Democrit pare să considere existenţa a trei diferenţieri /ale elementelor/: substratul este corpul, adică materia, unul şi identic cu sine, dar el se diferenţiază fie după „proporţie", adică figură, fie după „direcţie", adică poziţie, fie după „atingere", adică ordine.

Dar se pare că există mai multe diferenţieri: de pildă, unele lucruri sunt obţinute prin compoziţia materiei, precum *hidromelul*, altele printr-o legătură, precum *mănunchiul*, altele printr-o lipire, precum *cartea*, altele printr-o îmbinare, precum o *ladă*, altele prin mai multe operaţii din acestea; alte lucruri /se obţin/ prin poziţionarea diferenţiată, precum *pragul*, respectiv *arhitrava* (căci acestea se deosebesc cumva prin locul unde sunt plasate). Altele se deosebesc prin moment, precum *cina* şi *prânzul*, altele prin localizare, precum *vânturile*. Altele se deosebesc prin afectările produse asupra simţurilor, precum

[6] După Aristotel astrele, deşi se mişcă, sunt eterne şi inalterabile.

prin tărie sau moliciune, prin densitate sau rarefiere, prin uscăciune sau umiditate; unele lucruri /se deosebesc/ prin unele dintre acestea, altele însă prin toate, și, în general, unele lucruri se /diferențiază/ prin adaos, altele prin lipsă.

De aici este clar că și *ce-este*-le <τὸ τί ἐστί> se spune în tot atâtea moduri: cutare lucru este prag, fiindcă este așezat *în acest fel determinat*, iar faptul de a fi /prag/ semnifică a fi așezat *în acest fel*. Iar a fi gheață înseamnă a fi condensat *în acest fel*. Pentru unele lucruri faptul de *a fi* este determinat de toate aceste diferențieri, prin aceea că unele /părți/ sunt unite, altele sunt amestecate, altele sunt legate, altele sunt condensate, altele s-au folosit de alte diferențieri, precum mâna sau piciorul.

Trebuie, așadar, avute în vedere genurile diferențierilor (acestea sunt deci principiile lui *a fi*): de exemplu, /unele lucruri se diferențiază/ prin spor sau prin lipsă, prin mai dens sau mai rarefiat, și prin alte caracteristici de acest tip. Or, toate acestea se reduc la exces și la lipsă. Iar dacă ceva /se diferențiază/ după aspect, sau netezime, sau asprime, toate acestea se reduc la
1043 a rectiliniu și la curb. Pentru cele la care *a fi* este dat de unire, starea opusă reprezintă *a nu fi*.

Este evident de aici că, dacă într-adevăr Ființa este rațiunea ființării oricărui lucru, trebuie cercetat printre /aceste diferențieri/ pentru a se vedea care este rațiunea ființării lucrurilor. Deși Ființa nu este nici una dintre aceste /diferențieri/, nici două luate împreună, totuși există ceva analog /ei/ în fiecare /lucru/.[7] Și, după cum, în cazul Ființelor, ceea ce este predicat al materiei este chiar actualizarea, la fel se întâmplă, în cel mai mare grad, și în restul definițiilor.[8]

---

[7] Aristotel pare să considere aici că Ființa este compusul dintre materie și formă. Or, diferența este echivalentul formei. De aceea — spune el — ea are o echivalență cu Ființa, fără a fi chiar Ființa.

[8] Aristotel stabilește o analogie între ontologic și epistemologic. Actualizarea, adică forma văzută sub aspect dinamic și teleologic, este predicatul (proprietatea) materiei-substrat, la fel cum diferența specifică este predicatul genului luat ca substrat. Evident, analogia nu este perfectă, deoarece genul însoțit de diferența specifică (specia)

Astfel, dacă ar trebui definit pragul, vom spune că este *un lemn sau o piatră așezate într-un anume fel determinat;* /dacă am defini casa/, am spune că ea este *cărămizi și lemne așezate într-un fel determinat* (în plus, la unele lucruri se mai adaugă și scopul); dacă am defini gheața, /am spune/ că ea este *apă solidificată sau condensată în acest fel determinat.* Armonia muzicală este *o anumită combinație determinată de /sunete/ acute și grave;* la fel și în restul cazurilor.

Apare limpede de aici că fiecare actualizare și formă corespunde unei alte materii. Pentru unele lucruri actualizarea este combinarea, pentru altele e amestecul, pentru altele — altceva dintre cele amintite. Iată de ce unii dintre filozofii care dau definiții, atunci când spun ce este Ființa, afirmă că ea este „pietre, cărămizi și lemne", vorbind despre *casă în virtualitate*, deoarece toate acestea sunt materie. Alții spun că /ea/ este un „recipient care pune la adăpost bunuri și persoane" sau adaugă ceva asemănător; aceștia indică *actualizarea casei*, în timp ce alții, în fine, reunind ambele definiții, indică *cea de-a treia Ființă,* care constă din /reuniunea/ primelor două. (Se pare, într-adevăr, că definiția ce procedează prin diferențe este cea a formei și a actualizării, în timp ce definiția ce pornește de la materialele încorporate este mai curând a materiei.)[9]

La fel erau și definițiile acceptate de Archytas[10]: ele sunt ale compusului din materie și formă. De exemplu: ce este

---

nu este Ființa în sens tare, care este, la rândul ei un predicat universal. V. *Interpretare la* Metafizică.

[9] Există, așadar, trei moduri de a defini: prin indicarea materiei, a formei sau a ambelor, care se referă la cea de-a treia Ființă, adică la compusul dintre materie și formă. Aceasta din urmă este definiția completă și autentică și ea corespunde, din punct de vedere ontologic, cu definiția logică cu gen proxim și diferență specifică, unde genul corespunde materiei-virtualitate și diferența — formei-actualizare.

[10] Archytas din Tarent, cunoscut pitagorician și conducător al orașului Tarent. S-a întâlnit cu Platon în timpul călătoriilor acestuia în Sicilia și, prin influența lui, Platon a putut pleca din Siracuza după conflictul cu Dionisios al II-lea.

acalmia? Este o nemișcare în masa aerului. Căci materia este aerul, în vreme ce nemișcarea este Ființa[11] și actualizarea. Ce este calmul marin? Este o liniște a mării. Marea este /aici/ substratul luat ca materie, iar liniștea este actualizarea și forma. E clar de aici care este Ființa senzorială și în ce fel este ea: într-un sens, ea este luată ca materie, în alt sens — ca formă și actualizare; iar cea de-a treia /Ființă/ este cea rezultată din primele două.

Capitolul 3

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că uneori ne scapă dacă numele unui /lucru/ semnifică Ființa compusă, sau /numai/ actualizarea și configurația; de exemplu, „casa" este semnul întregului, însemnând un *adăpost din cărămizi și pietre așezate în acest fel determinat*, sau este semnul actualizării și al formei, însemnând *un adăpost*? Iar linia este oare *Dualitatea aflată în lungime*, sau este *Dualitatea*? Oare animalul este *un suflet într-un corp*, sau *un suflet*? Căci sufletul este Ființa și actualizarea unui anumit corp.

Or, conceptul de „animal" s-ar putea extinde asupra ambelor semnificații, dar nu ca un concept ce are o unică semnificație <ἑνὶ λόγῳ λεγόμενον>, ci ca unul ce *se raportează* doar la o unică semnificație.[12]

Însă toate aceste analize comportă anumite deosebiri /terminologice/, în cazul unor alte cercetări, dar în ceea ce privește cercetarea Ființei senzoriale nu există nici o deosebire /de acest
1043 b tip/. Căci esența aparține formei și actualizării. Iar „suflet" și „esența sufletului" sunt identice, pe câtă vreme „esența omului" și „om" nu sunt identice, în caz că sufletul /omului/ nu va fi

[11] Aici „Ființa" cu sensul de formă.

[12] Evident, această unică semnificație la care se raportează conceptul de „animal" este sufletul, sau forma, sau actualizarea animalului. Altfel spus, cele două definiții ale „animalului" nu sunt incompatibile, ci se întâlnesc într-o referință de bază comună.

numit „om". Or, într-un sens, poate fi numit astfel, într-un alt sens — nu.[13]

Celor ce privesc bine lucrurile, silaba nu le apare constând numai din litere *plus* însumarea lor, nici casa nu este cărămizi *plus* însumarea /cărămizilor/. Și pe drept cuvânt: căci nici /procesul/ însumării, nici cel al unirii nu constau din acele elemente pe care ele le însumează sau le unesc.[14]

La fel, nici una dintre celelalte operații: de exemplu, dacă pragul este determinat de poziția /unui lemn/, nu poziția /în sensul de formă/ rezultă din prag, ci mai degrabă pragul rezultă din poziție. Și nici omul nu este animal *plus* biped, ci trebuie să existe ceva care e în afara acestora, *dacă ele formează materia*, ceva ce nu este nici element, nici provenit dintr-un element, anume Ființa. Or, când unii filozofi suprimă acest *ceva*, ei se referă /numai/ la materie.[15]

Așadar, dacă acest *ceva* este rațiunea ființării și el este Ființă, ei nu ar putea vorbi tocmai despre Ființă. (Ființa trebuie să fie ori eternă, ori pieritoare fără proces de pieire, și să fi apărut fără proces de devenire.) S-a arătat și s-a clarificat în altă parte că nici o formă nu este produsă, nici generată, ci se produce

---

[13] În general, în cazul entităților simple, esența se confundă cu entitatea respectivă. Entitățile compuse — a căror definiție se alcătuiește prin reunirea dintre un subiect și un predicat — comportă o discuție: dacă numele respectiv este dat întregului compus, atunci esența — identică cu forma — nu va fi același lucru cu întregul.

[14] Așa cum s-a arătat (Cartea Zeta, cap. 17), silaba este mai mult decât suma literelor sale.

Unirea, însumarea, sinteza nu sunt un element alături de celelalte, ci ceva calitativ diferit: o formă sau o actualizare.

[15] Materie, în sens de element constitutiv: în general, Aristotel considera genul echivalent materiei și diferența echivalentă formei. Aici el se referă la „animal" și la „biped" ca elemente constitutive ale „omului". Fraza aceasta poate fi înțeleasă și invers (dar mai puțin nimerit): unii filozofi au în vedere acest ceva (Ființa), atunci când suprimă materia.

numai un individual determinat, și că el este generat din /formă și materie/.[16]

Dar dacă Ființele lucrurilor pieritoare sunt autonome nu este încă limpede; afară doar că e clar că unele nu pot fi așa, cele care nu pot exista în afara individualelor, de exemplu o casă sau o mobilă. Probabil, prin urmare, că *nu sunt Ființe nici acestea, nici altele care nu sunt constituite în mod natural.* (Căci numai *natura* ar putea fi considerată drept Ființă pentru cele pieritoare.) Rezultă că aporia pe care discipolii lui Antisthenes[17] și alții lipsiți de instrucție au invocat-o are ceva temei: /ei spun/ că nu se poate defini *ce este ceva* (într-adevăr, definiția este un enunț lung), ci e posibil a se defini și a arăta doar *cum este ceva*: de exemplu, *ce este* argintul nu se poate spune, dar se poate spune că este precum cositorul.[18]

Rezultă că este propriu Ființei, luată într-un anumit sens, să admită definiție și concept; de exemplu, /aceasta e propriu/ Ființei compuse, fie că ea ar fi senzorială, fie că ar fi inteligibilă. Dar aceasta nu este cu putință pentru elementele prime din care ea se compune, dacă este adevărat că enunțul-definiție semnifică faptul că *ceva este predicat despre altceva* și că trebuie ca acesta din urmă să fie luat drept materie, iar primul drept formă.

Este însă clar și de ce se întâmpla asta: dacă, într-adevăr, Ființele sunt cumva numere, numerele sunt /în felul Ființelor/ și nu /sume/ de unități, precum spun unii.[19]

---

[16] Evident, aici Ființa are sensul de formă și nu pe cel de compus. V. Cartea Zeta, cap. 8.

[17] Antisthenes era un discipol al lui Socrate. Era preocupat mai ales de etică. El deschisese la gimnaziul Cynosarges o școală proprie de filozofie, care va deveni școala cinică.

[18] Definiția, în sens „tare", presupune o sinteză între gen și diferență, sinteza care se fundează pe existența Ființei, adică a ceva stabil, autonom, determinat, ceea ce filozofii care „suprimau Ființa" nu puteau accepta. Printre aceștia se numărau, cum se vede, și discipolii lui Antisthenes, cunoscuți sub numele de „cinici".

[19] Un număr este o unitate (o Ființă), și nu doar o simplă însumare de unităti.

Dar și definiția este un /fel/ de număr: ea este divizibilă în elemente indivizibile (definițiile nu pot avea părți infinite), iar numărul este la fel. Și așa după cum, dacă dintr-un număr se scoate sau se adaugă unitățile din care numărul este constituit, nu mai rămâne același număr, ci devine un altul, chiar dacă s-ar adăuga sau s-ar scoate oricât de puțin, la fel stau lucrurile și cu definiția și esența: ele nu vor mai exista, dacă ceva se scoate sau se adaugă /în definiție/. Iar numărul trebuie să fie ceva în 1044 a
baza căruia el este o unitate; dar /mulți filozofi/ nu știu să spună *prin ce anume* este el o unitate. (Căci, fie că el nu este o unitate, ci e precum o grămadă, fie, dacă este /o unitate/, trebuie arătat ce anume îl face să fie *unu* din multe /unități/.)

Și acest lucru se întâmplă în mod verosimil: căci, în virtutea aceluiași raționament, și Ființa este o unitate în acest sens, și nu precum susțin unii, că ea este precum o monadă sau un punct; ci fiecare Ființă este o *actualizare* și o *natură*[20]. Și după cum numărul nu are „mai mult" și „mai puțin", și la fel, nici Ființa luată ca formă /nu are „mai mult" și „mai puțin"/, ci, dacă așa ceva se întâmplă, /are această calitate/ doar Ființa împreună cu materia.[21]

Despre generarea și pieirea așa-ziselor Ființe — în cel fel sunt posibile, sau în ce fel imposibile — și despre reducția /Ființelor/ la numere, să fie îndeajuns această analiză de până acum.

Capitolul 4

Nu trebuie omis, în legătură cu Ființa materială, că, dacă toate lucrurile provin din același /element material/ prim, sau din aceleași elemente materiale luate ca prime, totuși există o *materie proprie* <οἰκεία> fiecărui lucru, precum flegmei îi /este proprie ca materie proprie dulcele sau grasul, fierei — amarul

[20] φύσις „natura" este adesea un termen sinonim în *Metafizica* cu „forma".

[21] În sensul că numărul nu rămâne același (Ființa sa devine alta) dacă pierde sau câștigă o cantitate.

sau altceva asemănător.[22] Probabil că acestea provin din același element. Apar mai multe materii pentru același lucru atunci când una dintre materii este materia celeilalte: de exemplu, flegma provine din gras și din dulce, dacă grasul provine /, la rândul său, / din dulce; dar /provine/ și din fiere, deoarece ea se descompune în fiere, ca materie primă. Căci ceva provine din altceva în două sensuri: fie pentru că ceva e produs pe baza a altceva, fie pentru că ajunge la principiul în care altceva se descompune. Pe de altă parte, este posibil ca, deși materia este una singură, să apară ca fiind lucruri diferite *datorită rațiunii de a fi ce pune în mișcare,* precum din lemn apar și lada, și patul. În alte cazuri, dacă materia este diferită, și lucrurile respective sunt diferite. De pildă, nu ar putea exista ferăstrău din lemn, iar acest fapt nu trebuie pus pe seama rațiunii de a fi ce pune în mișcare. Căci nu se poate face un ferăstrău din lemn sau din lână. Iar dacă este cu putință să se facă același lucru și din altă materie, e clar că și arta, și principiul luat ca cel ce pune în mișcare sunt aceleași. Însă dacă și materia, și ceea ce pune în mișcare sunt diferite, diferit va fi și rezultatul.

Când, prin urmare, cineva ar cerceta rațiunea de a fi, dat fiind că rațiunile de a fi se spun în mai multe sensuri, trebuie expuse toate rațiunile posibile. De exemplu: care este rațiunea de a fi a omului luată ca materie? Oare menstruația?[23] Care este rațiunea ce dă seama de mișcare? Oare sperma? Care este rațiunea luată ca formă? Este esența. Care este rațiunea finală?
1044 b Scopul. Probabil însă că aceste două /ultime rațiuni/ sunt același lucru.[24]

---

[22] Aristotel arată că materia însăși nu este un concept univoc: materia proprie a unui lucru, de exemplu lemnul pentru pat, este la rândul ei un compus, alcătuit dintr-o formă și o materie primă (pământ etc.). În raport cu patul, lemnul este materie (virtualitate), în raport cu elementele primordiale, lemnul este o actualizare. Ar putea exista însă și o materie primă absolută.

[23] Sângele menstrual era considerat a fi materia din care se hrănea embrionul.

[24] Deoarece actualizarea este forma privită sub raport dinamic și existențial, e clar că scopul (atunci când există) este cumva identic cu esența.

Trebuie însă arătate rațiunile cele mai apropiate: care este materia? Nu focul sau pământul, ci *materia particulară.* Așadar, astfel trebuie procedat în privința Ființelor naturale și generabile, dacă se vrea a se proceda corect: dacă acestea sunt rațiunile de a fi, ele sunt atâtea și ele trebuie cunoscute. Însă în legătură cu Ființele naturale dar eterne, demersul este diferit. Într-adevăr, probabil că unele dintre acestea nu au materie, sau nu o materie /terestră/, ci doar una mobilă local.[25]

Nici procesele naturale, dar care nu sunt Ființe, nu au materie, ci substratul /procesului/ este /acolo/ Ființa. De exemplu: care este rațiunea de a fi a eclipsei? Care este materia? Nu există materie, ci Luna este lucrul ce suferă o alterare.[26]

Dar care este rațiunea punerii în mișcare, cea care nimicește lumina? Pământul. Iar scop probabil că nu există. Cât despre rațiunea ca formă, aceasta este definiția, însă ea este neclară, dacă definiția nu vine împreună cu rațiunea de a fi. De pildă: ce este eclipsa? Privațiunea de lumină. Dar dacă s-ar adăuga: *privațiunea de lumină datorată pământului interpus la mijloc /între soare și lună/,* aceasta ar fi definiția dată împreună cu rațiunea de a fi /a fenomenului/.[27]

În cazul somnului este neclar care este subiectul care suferă afecțiuni. Desigur, animalul, dar prin care organ anume, și care organ este primul afectat? Inima, sau alt organ? Apoi, cine produce somnul? Apoi în ce constă afectarea, vreau să spun aceea a organului respectiv și nu a întregului organism? Că /somnul/ este un anume tip de imobilitate? Bineînțeles, dar care este primul organ afectat, în urma căruia ea apare?

---

[25] Este vorba, desigur, despre aștri, considerați eterni de Aristotel, dar aflați în mișcare.

[26] De fapt, lumina lunii. Eclipsa este un proces, și nu o Ființă; totuși, arăta Aristotel definiția distinge și aici un substrat și o formă, care este rațiunea de a fi, cauza. Conceptual, eclipsa este de fapt o Ființă.

[27] Pentru Aristotel, o definiție completă și cu adevărat științifică presupune cuprinderea în esența lucrului și a rațiunii sale de a fi principale, care aici este cea eficientă.

Capitolul 5

Deoarece unele lucruri există sau nu există, și fără proces de generare sau de distrugere, precum sunt punctele și, în general, formele (căci nu *albul* este generat, ci *lemnul alb*, în caz că orice lucru ce devine ceva pornind de la ceva), nu toate contrariile ar proveni unele din altele. Ci, într-un fel un om alb provine dintr-un om negru, și într-altul /provine/ albul din negru.[28] Iar materie nu există pentru orice lucru, ci numai pentru cele la care există proces de generare și transformare /a contrariilor/ unele dintr-altele. Dar acelea care fie *sunt*, fie *nu sunt*, în absența unui proces de transformare, acelea nu posedă materie.

Dar apare o dificultate: cum se comportă materia fiecărui lucru în raport cu contrariile? De exemplu: dacă trupul este virtual sănătos, iar boala este contrariul sănătății, oare ambele contrarii sunt în virtualitate? Iar apa este, în mod virtual, și vin, și oțet? Sau materia este /virtualitate/ a unuia dintre contrarii prin posesie și formă, și este /virtualitate/ pentru celălalt contrariu prin privațiune și nimicire, împotriva naturii?[29]

Mai există și problema de a ști de ce vinul nu este materia oțetului și nici nu este, în virtualitate, oțet, chiar dacă oțetul provine din vin, și nici ce-i viu nu e, virtual, mort. Sau nu e așa, fiindcă nimicirile /respective/ sunt contextuale, iar *materia*
1045 a viului este, ea însăși, prin nimicire virtualitate și materie pentru

[28] În sens strict, albul nu provine din negru. Pentru Aristotel, calitățile sunt forme care nu dispar și nu apar unele dintr-altele, ci sunt sau nu într-un substrat dat. Transformarea înseamnă o informare diferită a unui substrat comun.

[29] Nu ar apărea astfel o contradicție, ca ceva să fie două contrarii simultan? Nu — răspunde Aristotel — căci ele nu sunt văzute din același punct de vedere. De fapt, Aristotel stabilise mai demult că Ființa virtuală poate purta în sine contrarii. Pe de altă parte, Aristotel distinge între un contrariu „pozitiv", care este formă propriu-zis, și un contrariu „negativ", care este privațiunea de formă. Totuși statutul ontologic exact al privațiunii nu e clar.

ce e mort, iar apa este /virtualitate și materie/ pentru oțet. Unele provin din celelalte, precum noaptea din zi. Iar contrariile care se transformă în acest fel unele într-altele trebuie reduse la materia-substrat. Astfel, dacă viul provine din ce-i mort, trebuie mers mai întâi la materie; apoi /aceasta ajunge/ astfel ceva viu. Iar oțetul trebuie redus la apă, apoi /din ea/ se ajunge la vin.[30]

Capitolul 6

În privința dificultății amintite mai înainte ce are ca obiect definițiile și numerele, se pune întrebarea: care este rațiunea care le face să formeze o unitate? Căci există o rațiune de a fi pentru toate lucrurile care au mai multe părți, dar nu sunt un tot, precum e o grămadă, ci există /acolo/ *un întreg dincolo de părți.* Și în cazul corpurilor, pentru unele rațiunea unității lor este contactul, pentru altele — o vâscozitate, sau altceva analog.[31]

Definiția este, însă, un enunț unitar, dar e așa nu printr-o înlănțuire episodică, precum e *Iliada,* ci prin faptul că ea reprezintă o unitate. Dar ce anume face ca *omul* să fie o unitate, și nu o pluralitate, adică, *animal* și *biped,* și asta mai ales dacă, așa cum susțin unii, există Animalul în sine și Bipedul în sine? Din ce pricină *omul* nu este aceste entități? Fiindcă atunci, /dacă ar fi/, oamenii vor exista prin participare nu la Om, nici la Unu, ci la Doi, adică la Animal și la Biped. Și, în general, omul nu ar reprezenta, în acest caz, o unitate, ci o multiplicitate.[32]

---

[30] Nu viul provine din mort și invers, ci materia poate deveni când vie (când capătă formă), când moartă (când are parte de privațiune). Nu trebuie uitat că, la Aristotel, sufletul sau viața sunt actualizarea trupului. Așadar, trupul luat ca materie este viu prin actualizare și este mort prin privațiune. Dar în sens strict moartea nu provine din viață, căci privațiunea nu provine din posesie.

[31] Ce face, altfel spus, că asocierea dintre gen și diferență într-o definiție să formeze o sinteză, o unitate?

[32] Într-adevăr, pentru platonicieni Formele sunt ireductibile una la alta și nu e deloc limpede cum reușesc ele să „comunice", sau să interfereze, în așa fel încât să se explice de ce participarea la mai

E evident că, procedând acei filozofi așa cum obișnuiesc ei să definească și să vorbească, nu au cum să explice și să rezolve dificultatea. Dar, dacă există, așa cum afirmăm noi, pe de-o parte *materia*, pe de altă parte, *forma*, și dacă în primul caz există o ființare prin virtualitate, iar în celălalt — una prin actualizare, ceea ce căutăm nu ar mai părea să reprezinte nici o dificultate. Căci aceeași dificultate persistă chiar dacă definiția hainei ar fi „bila din bronz". Într-adevăr, numele respectiv ar fi semnul conceptului, încât ceea ce căutăm ar fi: din ce cauză „bilă" și „bronz" formează o unitate?[33]

Or, nu pare să mai fie /aici/ vreo dificultate, fiindcă *unul dintre termeni este materia, în timp ce celălalt este forma.* Care este, așadar, cauza faptului că ceea ce este în virtualitate se actualizează, în afara rațiunii eficiente, în cazul lucrurilor la care există generare și devenire? Nu există altă rațiune care să facă sfera virtuală să devină o sferă actualizată, decât esența respectivă /a virtualității și actualizării/.

Materia însă este, pe de-o parte, inteligibilă, pe de altă parte, sensibilă. Dar, întotdeauna, un termen al definiției este materia, în timp ce celălalt este actualizarea, de exemplu, *cercul este o figură plană.*[34]

---

multe Forme nu anulează totuși unitatea unui anumit concept, cum e cel de „om". În esență, spune Aristotel nu numai că platonismul nu poate explica lumea senzorială, dar el nu o poate explica nici pe cea conceptuală.

[33] Soluția lui Aristotel este ingenioasă: cei doi termeni ai definiției nu sunt echivalenți: unul dintre ei joacă rolul materiei, celălalt, al formei. Ei se pot uni, așadar, pentru a forma un compus, deoarece materia este virtualitate, în timp ce forma este actualizare. A cui? Evident, chiar a respectivei virtualități! Materia și forma sunt aspecte ale unei unice realități și de aceea unitatea lor este primară și evidentă.

[34] Genul este, prin urmare, analog materiei, deoarece el reprezintă o virtualitate, o indeterminare: un animal ca gen, nu este încă un anumit animal — câine, cal, om — în schimb, diferența este echivalentă formei sau actualizării: animalul actualizat într-un anume fel determinat devine câine, sau cal. Unirea celor doi termeni este evidentă deoarece ei nu reprezintă decât două aspecte ale aceleiași realități: o virtualitate care se actualizează mai mult sau mai puțin.

Dar lucrurile care nu au materie, nici inteligibilă, nici sensibilă sunt, fiecare, *o unitate nemijlocită,* așa cum sunt și *o ființare nemijlocită,* /o Ființă/ determinată, calitate, cantitate — de aceea nu se poate defini nici *ceea-ce-este*, nici *unul.* Iar /în cazul acestor lucruri simple/, esența este *în mod nemijlocit* o unitate, după cum este și ceva *ce este*. De aceea, în cazul acestora, nu există altă rațiune de a fi unul și de a fi; căci fiecare este *în mod nemijlocit ceva existent și ceva unitar*, iar asta nu fiindcă s-ar afla într-un gen al existenței, sau într-unul al unității, și nici într-unul al existențelor separate de lucrurile individuale.[35] 1045 b

Din cauza acestei dificultăți, unii invocă *participarea*, dar nu știu să spună care este cauza participării și ce înseamnă a participa.

Alții, precum Lycophron[36], susțin că știința este o conviețuire dintre faptul de a ști și suflet. Alții spun că viața este o asociere sau o legătură a sufletului cu trupul. Însă același raționament este valabil în toate aceste cazuri.

Căci și faptul de a fi sănătos va fi sau o conviețuire, sau o legătură, sau o asociere a sufletului și a sănătății, și faptul de a fi un triunghi de bronz este o asociere a bronzului și a triunghiului, și faptul de a fi alb este o asociere a suprafeței /respective/ și a albului.

Cauza /erorii lor/ este că ei caută *o rațiune a virtualității și a actualizării care să /le/ unifice, cât și o diferență.*[37]

---

[35] Entitățile simple nu pot fi, desigur, definite, deoarece neavând materie, nici măcar inteligibilă, nu pot presupune o unire dintre un subiect și un predicat. De asemenea, ele nu pot fi concepute asemenea Formelor platoniciene, separate de lucrurile individuale. Ar fi vorba despre elementele primare (axiomatice), precum unu, dar și despre Divinitate. De asemenea, este vorba despre categorii care sunt genuri supreme ce nu mai au deasupra lor alte genuri — adică materie inteligibilă. De aceea, categoriile nu se pot defini.

[36] Lycophron era un sofist, discipol al lui Gorgias. Știința (compusul) ar fi o conviețuire între un substrat (sufletul) și o formă (faptul de a ști).

[37] Filozofii respectivi stabilesc că există două entități (sufletul și corpul, sănătatea și sufletul, bronzul și triunghiul etc.), caută diferența

Or, așa cum s-a spus, *materia ultimă și forma sunt unul și același lucru,* doar că, într-un caz, el e luat sub raportul virtualității, în timp ce în al doilea caz, e luat sub cel al actualizării. Astfel încât cercetarea rațiunii unității /ca atare/ și a rațiunii pentru care ceva este o unitate sunt analoge; într-adevăr, orice lucru este o unitate, și, cumva, ceea ce este el în virtualitate, cât și ceea ce este în actualizare formează o unitate, încât nu mai există aici altă explicaţie decât *rațiunea eficientă care a produs mişcarea de la virtualitate la actualizare. Iar lucrurile care nu au materie reprezintă toate, în mod absolut, o unitate esențială* <πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι>.

---

dintre cele două, apoi încearcă să înțeleagă cum se pot uni. Aristotel stabilește că, de fapt, forma și materia (ultimă) sunt unul și același lucru, așa că nu se mai pune problema unităţii, mai mult decât se pune problema de ce unu e unu. Nu sunt două entități diferite, ci același lucru, văzut însă sub două aspecte diferite: virtualitate și actualizare. Lucrurile obişnuite nu sunt nici actualizare pură, nici virtualitate pură și, de aceea, ele manifestă ambele aspecte care apar legate. Problema se mută din planul explicației metafizice în cel al explicației ştiințifice: trebuie găsită rațiunea eficientă, care a produs mișcarea, devenirea de la virtualitate la actualizare.

Există însă și existențe absolute, forme sau actualizări pure (nu au materie).

CARTEA THETA (IX)

Este reluată chestiunea virtualității și a actualizării. Diferitele tipuri de virtualități și sensurile în care se ia noțiunea de „virtualitate". Știința este un tip de virtualitate (a cunoașterii) care clarifică ambele contrarii. Contrariul asociat intrinsec și contrariul asociat contextual. Critica școlii megarice care nega existența virtualității în absența actualizării. Această teorie elimină mișcarea și devenirea, sau ajunge la suprimarea Ființei în felul lui Protagoras. Actualizarea și legătura sa cu mișcarea. Distincția dintre imposibil și inexistent la momentul de față. Capacitățile virtuale se actualizează numai într-un fel determinat.

Actualizarea și modul de a vorbi despre ea. Actualizarea este relativă la o anumită situație, dar poate fi virtualitate în altă situație. Nelimitatul este o perpetuă virtualitate. Distincția dintre mișcare în general și actualizare. Actualizarea își conține scopul, mișcarea nu, în mod necesar; de aceea ea nu e permanentă.

Când sunt lucrurile în virtualitate? Când nimic nu se opune ca ele să se actualizeze la un moment dat. Din nou, distincția dintre materia proprie și materia primă. În general, substraturile unor proprietăți sunt determinate până la un punct.

Anterioritatea ontologică a actualizării asupra virtualității. Sub raport ontologic și al definiției actualizarea este anterioară. Sub raport specific ea este anterioară, sub raport individual ea este posterioară. Respingerea unor obiecții sofistice. Actualizarea se asociază de un scop. Ființa și forma sunt în actualizare. Lucrurile eterne sunt în actualizare. Necesarul nu se află în virtualitate. Astrele și Cerul sunt în perpetuă actualizare. Actualizarea este mai bună decât virtualitatea. Răul nu există printre lucrurile eterne.

Construcția geometrică prin care se demonstrează teoremele geometrice este o actualizare a unei teoreme virtuale.

Adevărul și falsul corespund asocierii sau disocierii corecte, respectiv incorecte a unui subiect și a unui predicat. Despre entitățile simple, necompuse nu se poate afirma falsul; ele pot fi gândite, sau nu.

Capitolul 1

S-a vorbit deci despre *ceea-ce-este în primă instanță* <περὶ τοῦ πρώτως ὄντος>, la care se raportează toate celelalte categorii ale existenței, anume la *Ființă.* Căci la conceptul de Ființă se referă celelalte — mă refer la cantitate, calitate și la toate celelalte categorii; toate vor conține conceptul Ființei, după cum am spus în cărțile de la început.

Însă, fiindcă *ceea-ce-este* se concepe, pe de-o parte, ca *ceva,* sau ca o *calitate*, sau o *cantitate*, pe de altă parte, ca fiind *în virtualitate*, *în actualizare* și conform cu activitatea sa, să discutăm și despre *virtualitate* <δύναμις> și *actualizare* <ἐντελέχεια>.

Mai întâi /să spunem/ că sensul principal în care este luat termenul de „virtualitate" nu este totuși cel mai folositor discuției noastre de acum.[1] Într-adevăr, cel mai mult /se întrebuințează/ 1046 a
„virtualitatea" și „actualizarea" <ἐνέργεια> la lucrurile concepute numai în raport cu mișcarea. Or, după ce vom vorbi și despre acestea, în analizele dedicate actualizării vom da explicații și în legătură cu celelalte.

Că „virtualitatea" — /„capacitatea" și faptul de „a fi capabil"/ — au mai multe sensuri am arătat într-altă parte.[2] Dar să fie acum lăsate deoparte acele sensuri *pur omonimice* ale cuvântului „capacitate" (unele se concep prin analogie, precum în geometrie spunem că unele elemente „pot" sau „nu pot" /să aibă anumite proprietăți/, după cum se află sau nu într-o anumită

---

[1] Sensul principal este cel obișnuit de „putere" sau „capacitate". Sensul propriu-zis aristotelic este cel pe care noi l-am tradus prin „virtualitate" și care este asociat de materie.

[2] Cartea Delta, cap. 12.

stare). Toate virtualitățile însă care se referă la aceeași specie sunt cumva principii și se raportează la virtualitatea în sensul primar, care este *principiul transformării în altceva sau considerat ca altceva.*[3] Mai întâi există o virtualitate de a suporta, care, în cel care suportă, reprezintă principiul transformării pasive datorită altcuiva sau considerat ca altceva. Apoi există virtualitatea de a rezista la transformări spre mai rău, cât și de a rezista la nimicirea adusă de alt element, sau doar considerat ca alt element și aflat sub puterea unui principiu transformator.

În toate aceste definiții se află întregul concept al virtualității, în sensul său principal.

Apoi se numesc virtualități fie numai cele ale acțiunii ori cele ale suportării /unei acțiuni/, fie cele ale /acțiunii/ bune, astfel încât și în aceste definiții se regăsesc cumva definițiile virtualităților amintite înainte.

Este evident, așadar, că, *într-un sens*, există o unică virtualitate a acțiunii și a suportării acțiunii (ceva e *virtualmente în stare* deoarece are el însuși capacitatea de a suporta, dar și deoarece alt lucru are capacitatea de a suporta o acțiune a sa). *În alt sens* însă, cele două virtualități sunt diferite: prima dintre acestea se află în cel care suportă o acțiune. Într-adevăr, cel care suportă și oricare suportă ceva din partea altuia suportă fiindcă el posedă un anumit principiu, și fiindcă materia reprezintă un anumit principiu. Grăsimea poate fi arsă, iar ceea ce se strânge este comprimabil și la fel și în celelalte cazuri.

Celălalt tip de virtualitate se află în cel care acționează, cum ar fi caldul sau arhitectura, cea dintâi — în obiectul capabil să se încălzească, cea de-a doua — în constructor.[4] De aceea dintre lucrurile concrescute natural, nici unul nu suportă o acțiune a sa proprie; căci el este unul singur și nu altceva.

Iar non-virtualitatea <ἀδυναμία> și faptul de a fi incapabil <τὸ ἀδύνατον> de ceva sunt o privațiune contrară unei astfel

[3] Într-adevăr, fără prezența virtualității nimic nu se poate transforma și totul este imuabil.

[4] Arhitectura poate fi considerată o virtualitate a construirii efective de case, care este pusă în acțiune de constructor.

de virtualități, ca cea de mai sus, astfel încât orice virtualitate și capacitate de a face ceva și, relative la același lucru, sunt contrarele unei non-virtualități și incapacități.

Dar și privațiunea are mai multe sensuri: căci numim „privațiune" și faptul de a nu poseda /ceva/, și pe cel de a fi născut fără posesia a ceva, fie la modul general, fie numai atunci când vietatea s-a născut; contează și gradul /privațiunii/, ea putând fi sau totală, sau numai într-o anumită măsură. În anumite cazuri, dacă unele ființe sunt născute să aibă /o anumită însușire/, dar nu o au din cauza unei violențe, spunem că acele ființe au fost private /de ceva/.[5]

Capitolul 2

Acum, deoarece unele principii de acest fel se află în lucrurile neînsuflețite, iar altele se află în vietăți și în suflet, dar și în partea rațională a sufletului, este limpede că, dintre virtua- 1046 b
lități, unele vor fi iraționale, altele — raționale. Iată de ce *toate artele și toate științele productive sunt virtualități.* Într-adevăr, ele sunt principii transformatoare ale unui lucru într-altceva, sau considerat ca altceva.

Iar toate virtualitățile raționale sunt identice cu /virtualitățile/ contrare, în vreme ce fiecare virtualitate irațională are /ca obiect/ numai un singur contrariu: de exemplu, caldul este virtualitatea numai de a încălzi, în timp ce medicina este virtualitatea deopotrivă de a îmbolnăvi și de a însănătoși.[6]

[5] Vezi Cartea Delta, cap. 12, despre δύναμις și ἀδυναμία. Termenul pune probleme la traducere. „Virtualitate" este formula nimerită mai ales în circumstanțele legate de materie, deoarece exprimă bine pasivitatea și maleabilitatea acesteia. „Capacitate" se asociază mai bine cu proprietățile organismelor.

[6] V. Platon, *Hippias minor*, 367 c-e. Ideea că stăpânirea unei arte presupune capacitatea de a produce, după voie, atât binele, cât și răul era o idee destul de răspândită. Vezi și sensul cuvântului „pharmakon", însemnând atât medicament, cât și otravă.

Explicația stă în faptul că *știința este discurs rațional* <λόγος>, *iar același discurs rațional clarifică atât lucrul cât și privațiunea respectivă,* chiar dacă nu în același mod; ea este, pe de-o parte, știință a ambelor contrarii, pe de altă parte, ea este mai degrabă știința contrariului *superior existențial* <τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον>. Este necesar deci ca astfel de științe să aibă drept obiect, pe de-o parte, ambele contrarii, adică, să aibă drept obiect, pe de-o parte, contrariul asociat *intrinsec* /științei respective/, pe de altă parte, contrariul care nu este asociat *intrinsec*. Căci și discursul rațional are drept obiect, pe de-o parte, ceea ce este *intrinsec*, pe de alta, ceea ce este, într-un fel, legat de *context.*[7]

Într-adevăr, discursul rațional indică existența contrariului prin negație și prin eliminarea termenului pozitiv. Căci privațiunea în sens primar este contrariul, ceea ce înseamnă eliminarea celuilalt termen. Or, de vreme ce contrariile nu pot apărea în același subiect, dar știința este o virtualitate prin faptul că are înțelegerea /contrariilor/, iar sufletul conține principiul mișcării, sănătosul produce numai sănătatea, cel capabil să încălzească — numai căldura, iar cel capabil să răcească — numai răceala, dar omul știutor poate produce ambele contrarii.[8]

Într-adevăr, cunoașterea rațională se referă la ambele/ contrarii/, chiar dacă nu în mod similar, și ea se află în suflet care conține principiul mișcării. *Rezultă că sufletul poate mișca ambele contrarii pornind de la principiul însuși, după ce le-a asociat aceluiași /concept/.* De aceea virtualitățile capabile de rațiune produc efecte contrarii virtualităților fără rațiune, fiindcă primele sunt cuprinse într-un unic principiu, anume în rațiune.

[7] Sănătatea este contrariul asociat intrinsec medicinii, deoarece ține de finalitatea medicinii să producă sănătatea; medicina poate produce și boala în mod deliberat, dar aceasta ține de un context dat. (De exemplu, un medic este silit să facă rău unui deținut.)

[8] Subiectul actualizat nu poate primi simultan cele două contrarii, dar subiectul-virtualitate — da. Știința este o virtualitate în sensul că ea poate crea ambele contrarii, și o poate face deoarece ea are noțiunea și rațiunea lor, iar sufletul, în care ea se găsește, e capabil să pună în mișcare și să actualizeze ceea ce a fost gândit.

E limpede și că virtualitatea acțiunii simple, sau a suportării simple implică virtualitatea acțiunii bune, dar nu și invers întotdeauna; căci este necesar ca cel care face bine să și facă ceva, dar cel care doar face ceva nu face, în mod necesar, și bine /ceea ce face/.

Capitolul 3

Există însă unii filozofi, precum sunt *megaricii*[9], care susțin că lucrurile au virtualități numai atunci când sunt în acțiune și în actualizare, dar că atunci când nu sunt în acțiune, nici nu există virtualitate și capacitate; de exemplu, cel care nu construiește în momentul respectiv, nici nu e capabil să construiască, ci — e astfel — doar cel care construiește în momentul când construiește efectiv, și la fel și în alte cazuri.[10]

Dar nu e greu de văzut că urmările acestor teorii sunt absurde. Într-adevăr, e clar că cel care nu ar construi la un moment dat nu ar fi nici măcar constructor (căci *a fi constructor* înseamnă a fi capabil să construiești). La fel ar sta lucrurile și în celelalte arte: așadar, este imposibil să posezi astfel de arte fără să le fi învățat și preluat cândva, și este imposibil să ajungi 1047 a
să nu le mai posezi /după ce le-ai învățat/, fără să le fi pierdut cândva, fie prin uitare, fie printr-o suferință, fie din cauza timpului (nu e vorba despre o nimicire a obiectului artei, căci el există întotdeauna). În consecință, când va înceta să lucreze,

[9] Școala megarică a fost înființată pe la 380 î.e.n. de către Euclide din Megara, un discipol al lui Socrate. Dar asupra ei s-a exercitat și o importantă influență eleată. Urmașii lui Euclide au dezvoltat mult arta dialecticii, devenită însă, pare-se, în mare măsură o tehnică formală. Între școala megarică și Academia platoniciană pare să fi existat o serioasă rivalitate. Pentru Aristotel megaricii sunt o specie de sofiști care elimină esența și Ființa lucrurilor.

[10] Thrasymachos, sofistul din *Republica* lui Platon, se folosise de un argument asemănător: el susținea că medicul, sau politicianul de pildă, nu pot greși, deoarece atunci când greșesc nu mai pot fi numiți medic sau om politic. (*Rep.* 340 d-e)

nu va mai poseda arta, /după megarici/; dar când se apucă din nou, în ce fel o redobândește?

La fel și cu cele inanimate: /ei susțin/ că nu există nici rece, nici cald, nici dulce, nici vreo altă senzație, dacă nu sunt vietăți care să le perceapă, *astfel încât ei ajung la teoria lui Protagoras.*[11] Dar vietatea respectivă nu va avea nici senzație, dacă nu va simți sau nu va acționa în momentul respectiv. Dacă, așadar, a nu vedea înseamnă a fi orb, deși prin natură trebuia să existe vedere, fie atunci când e natural să existe, fie când ea există efectiv, aceiași oameni vor fi orbi de multe ori pe zi, respectiv, surzi.[12]

În plus, dacă cel lipsit de *virtualități* este incapabil /să acționeze/, cel care nu devine /în momentul respectiv/ va fi incapabil să devină. Iar cel care spune că cel incapabil să devină fie este, fie va fi /capabil de ceva/ afirmă un neadevăr (căci „incapabil" chiar asta semnifică), încât aceste teorii elimină atât mișcarea, cât și devenirea. Într-adevăr, în aceste condiții, cel care stă în picioare va sta veșnic, iar cel care șade va ședea veșnic, și nu-i chip ca el să se scoale dacă șade. Căci e imposibil să se scoale cel care nu-i capabil să se scoale.

Iar dacă nu se admit aceste raționamente /megarice/, este evident că *virtualitatea /capacitatea/, pe de-o parte, și actualizarea, pe de alta, sunt lucruri diferite.* (Or, teoriile acelea identifică virtualitatea și actualizarea, și de aceea nu suprimă tocmai o diferență neînsemnată.) Rezultă că trebuie acceptat că ceva *poate* exista, fără să existe /actualizat/, și că *poate* să nu mai existe, chiar dacă, deocamdată, există în fapt; la fel și

---

[11] Anularea distincției dintre virtualitate (capacitate) și actualizare distruge în fond Ființa. Realitatea se reduce la o succesiune de momente descusute și discontinui, asociate mai curând întâmplător, ceea ce anulează posibilitatea unei cunoașteri raționale. Ființa presupune tocmai actualizarea unei virtualități, ceea ce înseamnă că cele două momente nu se pot confunda. De asemenea, inexistența unei virtualități distincte de actualizare pune în discuție existența unui substrat — a materiei.

[12] De exemplu, atunci când închizi ochii, ai deveni orb, după megarici, care nu disting între vederea efectivă și capacitatea de a vedea.

în cazul celorlalte categorii: cineva poate fi capabil să umble, fără să umble /în fapt/, sau să umble în fapt, putând fi totuși capabil și să nu mai umble. Este posibil acel lucru pentru care nimic nu va fi cu neputință, dacă ar sosi actualizarea pentru care el are capacitatea în virtualitate. De exemplu: dacă /cineva/ e capabil să șadă și e cu putință să șadă, dacă s-ar ivi ocazia să șadă, nu va fi deloc imposibil să șadă. Iar dacă /poate/ să fie mișcat sau să se miște, să stea sau să se oprească, să fie, să devină, să nu fie, sau să nu devină, lucrurile se vor petrece în același mod.

Numele de „actualizare" <ἐνέργεια>, asociat strâns cu cel de „realizare" <ἐντελέχεια>, se extinde și asupra altor fenomene, în special asupra celor legate de mișcare.[13]

Căci se pare că mișcarea este în principal actualizare.[14] De aceea nu se atribuie mișcare celor ce nu există /actualizat/, dar se atribuie alte caracteristici, de exemplu, ceea ce nu există actualizat poate fi gândit sau dorit, dar nu poate fi mișcat. Aceasta fiindcă lucrurile, deși nu există actualizat, vor putea exista efectiv /cândva/ actualizat. Într-adevăr, *dintre cele care nu există,* 1047 b
unele există totuși ca virtualitate; dar ele nu există /efectiv/, fiindcă nu există actualizat.

Capitolul 4

Dacă, precum s-a spus, posibilul /sau virtualul/ <τὸ δυνατόν> există în măsura în care /el/ are o consecință, e evident că nu e cu putință să fie adevărat de spus că *ceva este posibil, dar că*

---

[13] Aristotel folosește practic sinonimic cei doi termeni. Etimologic, ἐνέργεια sugerează existența unei acțiuni, a unei activități, în timp ce ἐντελέχεια sugerează prezența unei finalități. Ieșirea din virtualitate nu e, așadar, o simplă acțiune, ci o acțiune cu o semnificație, cu un sens, cu o finalitate. Mișcarea de tip „brownian" sau mișcarea fizică, repetitivă a modernilor este foarte diferită de conceptul aristotelic de mișcare, mult mai apropiat de biologic sau de psihologic.

[14] Mișcarea este o trecere a virtualității în actualizare.

/totuși/ nu va exista /niciodată/, astfel încât să se evite pe această cale /a se vorbi/ despre cele imposibil să existe.[15]

De pildă, /se întâmplă aceasta/ dacă cineva ar spune că e posibil ca diagonala /pătratului/ să fie comensurabilă /cu latura/, dar că, totuși, nu va fi /niciodată/ comensurabilă — este vorba despre cel care nu admite că există imposibilul —, asta fiindcă — spune el — nimic nu oprește ca ceva, care este posibil fie să existe, fie să devină, și totuși să nu existe nici în prezent, nici în viitor.

Or, din cele convenite este necesar ca *nimic să nu fie imposibil,* dacă am accepta ipoteza că există sau a existat /virtual/, ceea nu există în fapt, dar că poate exista /în fapt/.[16] *Și totuși, va exista imposibilul, căci comensurabilitatea diagonalei față de latura /pătratului/ este o imposibilitate.*

Într-adevăr, falsul și imposibilul nu sunt identice: faptul că tu stai acum e fals, dar nu e imposibil /să stai/. În același timp e clar și că, *dacă, atunci când există A, e necesar să existe și B, atunci, când A e posibil, e necesar ca și B să fie posibil.* Căci dacă /B/ nu ar fi cu necesitate posibil, nimic nu s-ar opune să fie posibilă inexistența sa.

---

[15] O afirmație categorică de tipul: cutare nu va exista niciodată, presupune imposibilitatea ca ceva să existe. Dacă ceva poate exista, dar nu există în prezent, nu se poate pretinde că nu ar putea exista în viitor, deși nu se poate nici pretinde că va exista cu necesitate în viitor. Filozofii care suprimă imposibilul suprimă de fapt necesarul, care este contrariul imposibilului. Exemplul care urmează cu diagonala pătratului arată că știința devine imposibilă, sau se reduce la conjectură, în această eventualitate.

[16] Posibilul nu implică necesarul. Aristotel susține că ceea ce e doar virtual nu e obligatoriu să existe, chiar și într-un timp infinit. Ca despre ceva să se poată afirma că va exista, trebuie să existe o necesitate. Teza e foarte importantă, deoarece din ea Aristotel deduce prioritatea ontologică a actualizării asupra virtualității. Dacă lumea există în mod necesar, rezultă că ea nu a putut apărea dintr-o existență virtuală, căci aceasta nu ar fi avut nici un motiv să se actualizeze. Așadar, ori admitem că lumea există în mod întâmplător sau contextual, ori admitem că există o actualizare primordială (Dumnezeu).

Fie atunci A posibil. Așadar, când A ar fi posibil să existe, dacă s-ar presupune că A efectiv există, nu ar rezulta nimic imposibil; într-adevăr, și B există atunci cu necesitate. Dar am spus, /prin reducere la absurd/ că asta este imposibil. Să admitem că este imposibil: or, dacă este imposibil ca B să existe, este imposibil și ca A să existe.[17] Or, primul termen, /B/, era considerat imposibil; va fi, deci, și al doilea termen, /A/, imposibil. Dacă, atunci, A ar fi posibil, ar fi și B posibil, dacă este adevărat că așa stau lucrurile încât dacă A există, e necesar să existe și B. Dacă însă, acesta fiind raportul dintre A și B, nu ar fi posibil totuși B în acest mod, atunci nici raportul dintre A și B nu va fi așa cum a fost admis. Și dacă, A fiind posibil, e necesar ca și B să fie posibil, și dacă există atunci A, e necesar să existe și B. Căci faptul că B este posibil în mod necesar, dacă A este posibil, asta înseamnă: dacă există A, atunci când există și în modul în care e posibil să existe, tot atunci și în acel mod și B există în mod necesar.

Capitolul 5

Dintre toate virtualitățile sau capacitățile, unele sunt înnăscute, precum senzațiile, altele există prin obișnuință <ἔθει>, precum cântatul la flaut, altele există prin învățătură, precum capacitatea artelor. Or, cele care există prin obișnuință și învățătură presupun în mod necesar o activitate prealabilă, în timp ce acelea care nu sunt astfel, cât și cele pasive, nu presupun o asemenea activitate.

Or, *posibilul este un posibil determinat, anume ca ceva să existe, într-un anumit moment, într-un anume fel și având toate celelalte însușiri cuprinse în definiție.*[18] 1048 a

[17] Este ceea ce s-a numit mai târziu *modus tollens*: dacă A, atunci B. Dar nu B; deci nici A.

[18] S-ar părea că aici Aristotel contrazice reprezentarea virtualității ca deschidere indeterminată. Într-adevăr, bronzul poate fi și statuie, și sferă, și triunghi, în timp ce focul nu poate fi decât cald.

Pe de altă parte, unele lucruri pot să se miște cu ajutorul rațiunii, iar virtualitățile lor sunt raționale, altele sunt iraționale și virtualitățile lor sunt iraționale; e necesar atunci ca cele raționale să se afle în lucrurile însuflețite, în timp ce cele iraționale se află atât în cele însuflețite, cât și în cele neînsuflețite. De asemenea, este necesar pentru virtualitățile iraționale, când, după putință, se apropie unul de celălalt cel care acționează și cel care îndură, unul să acționeze și celălalt să îndure; dar în cazul celorlalte virtualități nu este necesar.

Căci virtualitățile iraționale, toate, produc fiecare în parte un singur efect, în vreme ce virtualitățile raționale produc efectele contrarii. Ar rezulta că ele produc contrariile simultan, ceea ce este imposibil. *Este, așadar, necesar ca altceva să fie elementul decisiv*: mă refer la *apetit sau la preferință.* Căci contrariul pe care /vietatea/ l-ar dori precumpănitor, pe acela îl va face când, după putință, se va apropia de elementul pasiv. Rezultă că posibilul rațional, când dorește lucrul a cărui capacitate o are și în felul în care o are, în mod necesar face acest lucru. Dar el are această /capacitate/ dacă obiectul pasiv e de față și dacă este într-un anumit fel. Altminteri, nu va putea să acționeze. (Nu mai trebuie adăugat, drept condiție prealabilă, „nimic dintre cele exterioare nu împiedică"; într-adevăr, el are capacitatea, ce e capacitatea de a acționa, dar nu capacitatea de a acționa *indiferent cum sunt lucrurile,* ci numai dacă ele sunt într-un anumit fel determinat, iar între acele condiții sunt definite piedicile exterioare. În fapt, unele dintre acestea sunt eliminate din premisele definiției.)

De aceea, /o ființă vie,/ dacă va voi sau va dori să facă două lucruri deodată sau două contrarii, nu le va putea face. Căci

---

Contradicția se rezolvă dacă se definesc lucrurile corespunzător: bronzul poate fi turnat în orice formă, prin definiție, iar focul poate încălzi mult sau puțin, iarăși prin definiție. Am putea spune că o anume virtualitate-capacitate constă în definirea limitelor unei indeterminări; numai materia în sine, ca virtualitate pură, e lipsită de limite (afară doar dacă nu se consideră că posibilitatea ei de a deveni orice reprezintă, totuși, un fel de determinare).

ea nu are capacitatea de a le face în acest fel, și nici nu există capacitatea de a face simultan /lucruri contrare/, dat fiind că ea va face în acest fel /numai/ lucrurile a căror capacitate /de a le face/ se află la ea.[19]

Capitolul 6

Deoarece s-a vorbit despre așa-numita *capacitate-virtualitate*[20] asociată mișcării, să cercetăm ce este actualizarea și în ce fel este ea. Căci, pentru cei ce cercetează, va deveni clară deopotrivă și *virtualitatea-capacitate*, și /se va vedea/ că nu numai aceasta se numește „capacitate", adică ceea ce în mod natural mișcă altceva, sau este pus în mișcare de către altceva, fie în mod absolut, fie într-un anumit mod particular, ci există și un alt sens al termenului; de aceea, studiind chestiunea, am parcurs și aceste probleme.

Actualizarea este prezența lucrului nu în felul în care spunem că ea este în virtualitate. Vorbim despre virtualitate spunând, de exemplu, că „Hermes" se află în piatră și că semidreapta /se află/ în dreaptă, fiindcă /ei/ ar putea fi scoși de acolo. De asemenea, numim știutor și pe cel care nu ar reflecta chiar în momentul respectiv, cu condiția să poată reflecta în principiu. Altceva înseamnă însă a fi în actualizare.

Este limpede ce spunem cu ajutorul inducției, pornind de la cazurile particulare, căci nu trebuie definit totul, ci trebuie recurs la o perspectivă sintetică *bazată pe analogie*: așa cum se raportează cel care construiește efectiv la cel cu capacitatea de a construi în principiu, tot așa /se raportează/ și cel care este treaz la cel care doarme, și cel care vede în momentul 1048 b
respectiv — la cel care are ochii închiși, dar poate vedea, și ceea

[19] A actualiza un contrariu presupune negarea celuilalt, deoarece două contrarii nu se pot afla simultan în același subiect în actualizare. Viața constă, așadar, dintr-o serie de negări și limitări.

[20] Aristotel folosește un singur termen, care însă înseamnă deopotrivă capacitate, putere, putință, virtualitate.

ce este scos din materie — la materie, și ceea ce este desăvârșit — la ceea ce este neterminat. Actualizarea să fie definită ca proprie uneia dintre laturile acestei distincții, în timp ce virtualitatea /capacitatea/ să fie definită ca proprie celeilalte laturi.

Nu în același sens toate lucrurile sunt considerate a se afla în actualizare, *afară doar dacă nu vorbim prin analogie:* precum acel lucru este în acel lucru sau se raportează la acel lucru, / tot așa/ acest lucru este în acest lucru sau se raportează la acest lucru.[21]

Astfel, unele lucruri se raportează /între ele/, precum mișcarea la virtualitatea /mișcării/, altele, precum Ființa la o materie. Dar nelimitatul și vidul, și câte sunt de acest fel, se spun a se afla în virtualitate și în actualizare altfel decât acestea — /actualizarea, virtualitatea/; ele se raportează la majoritatea lucrurilor și a fenomenelor, de exemplu, la cel care vede, la cel care se plimbă, sau care e văzut. Astfel, e cu putință ca acestea să se adeverească și în mod absolut cândva — cel care este văzut /să fie numit astfel/, fiindcă este efectiv văzut, iar /în alt sens/ fiindcă poate fi văzut. Dimpotrivă, nelimitatul nu se află în virtualitate precum ceva care urmează să fie autonom prin actualizare, ci doar prin gândire. Căci faptul de a nu lăsa loc pentru diviziune determină ca această actualizare să rămână o existență virtuală, dar să nu fie o existență autonomă.[22]

---

[21] Ceea ce Aristotel numește „analogie" corespunde noțiunii geometric-aritmetice de proporționalitate: sunt identificate anumite rapoarte constante între mărimi, astfel încât nu mărimile în sine contează, ci numai felul în care ele se raportează unele la altele. E o idee cardinală a metodologiei aristotelice (aflată *in nuce* și la Platon, v. analogia Soarelui și a Liniei din *Republica*): un termen poate reprezenta materia într-un raport, dar poate fi forma sau actualizarea într-alt raport. De aici rezultă și multiplicitatea de sensuri pe care conceptele fundamentale, ca materie, formă etc., le pot lua. La Aristotel, lucrurile pot avea o unitate numerică (identitatea), o unitate specifică (albinele între ele), o unitate de gen (albina și calul, cuprinse în genul „animal"), o unitate de referință (calitatea în raport cu Ființa) și, în fine, o unitate analogică: genul în raport cu diferența este precum materia în raport cu forma.

[22] Partea aceasta până la sfârșitul capitolului nu se găsește în mai multe manuscrise și nu este comentată de Toma d'Aquino; probabil

Acum, dintre acțiunile care au o limită nici una nu este o finalitate /în sine/, dar /există finalitate/ pentru procesele care se situează în jurul finalității, de exemplu faptul de a slăbi, sau slăbirea. Când există slăbire în acest fel, există mișcare, dar nu este prezentă finalitatea în vederea căreia există mișcarea. De aceea, acestea nu sunt acțiune /în sensul adevărat al cuvântului/, sau măcar nu sunt o acțiune terminată (căci finalitatea nu este prezentă). Ci aceea este o acțiune /terminată/ care posedă finalitatea.

De exemplu, /când cineva/ deopotrivă vede dar a și văzut tot timpul, când gândește dar a și gândit tot timpul, când cugetă dar a și cugetat tot timpul; pe de altă parte însă, el nu află ceva și, deopotrivă, a și aflat /ceva/ tot timpul, nici nu se însănătoșește și, simultan, s-a și însănătoșit tot timpul. /Se poate spune că cineva/ trăiește bine și, în același timp, a și trăit tot timpul bine, că e fericit acum dar și că, în același timp, a și fost fericit tot timpul. Iar dacă nu e așa, ar trebui să fi încetat la un moment dat /să fie fericit/, precum atunci când cineva slăbește. Însă în unele situații, așa ceva nu e posibil: cutare trăiește și, în același timp, a și trăit tot timpul.

Dintre aceste procese, *unele trebuie numite mișcări, celelalte actualizări*: orice mișcare este incompletă: slăbirea, aflarea de noi cunoștințe, plimbarea, construcția — toate acestea sunt mișcări, dar sunt cel puțin incomplete.[23]

---

că ea nu este autentică. De asemenea, textul este foarte corupt. Nelimitatul nu se poate actualiza deoarece actualizarea înseamnă determinare, or, vidul este, prin definiție, fără determinare.

[23] Ceea ce Aristotel numește „mișcare“ nu-și conține propria finalitate (τέλος), de aceea ea este ἀτελής, incompletă. Cineva se plimbă, construiește etc. cu un anumit scop exterior: te plimbi ca să fii sănătos. De aceea aceste acțiuni nu pot fi continue. În schimb, actualizările își conțin propria finalitate, se fac de dragul lor înșile, și de aceea ele trăiesc pe seama lor proprie, sunt circulare: trăiești ca să trăiești, gândești ca să gândești.

Actualizarea este un alt mod de a denumi forma, căci forma este, prin definiție, completă, încheiată, determinată.

Căci un om nu poate să se plimbe, dar simultan să se fi şi plimbat tot timpul, nici să construiască şi să fi construit tot timpul, nici să se nască şi simultan să se fi născut tot timpul, sau să fie mişcat şi, totodată, să fi fost mişcat tot timpul; sunt lucruri diferite /când spunem că ceva/ se mişcă şi, totodată, s-a mişcat tot timpul. Dar /putem spune / în schimb, că acelaşi om a văzut tot timpul şi totodată, în acelaşi timp, că vede efectiv; că gândeşte şi, în acelaşi timp, că a şi gândit tot timpul.[24] Numesc un astfel de proces *actualizare,* iar pe celălalt — *mişcare*. Ce înseamnă a fi în actualizare şi ce proprietăţi are această condiţie, să rămână clar din astfel de consideraţii.

Capitolul 7

Când un lucru se află în virtualitate şi când nu, iată ce
1049 a trebuie acum analizat, căci aceasta nu se întâmplă orişicând. De pildă, oare pământul e în virtualitate un om ? Sau nu e ? Ci mai curând /este/ când deja ar deveni sământă, şi nici măcar atunci, probabil ? Când cineva se însănătoşeşte nu o face de fapt din cauza medicinei, nici a întâmplării, ci există ceva virtual /sănătos/, iar acesta este cel care are însănătoşirea în virtualitate.[25]

Iar definiţia celui care, în mod raţional, ajunge în actualizare pornind de la starea de virtualitate este: *ajunge /astfel/, presupunând că o doreşte şi că nimic exterior nu se opune.* În cazul celui care este vindecat, /virtualitatea vindecării există/ când nu se opune nimic din cele ce sunt în el. La fel se întâmplă şi cu casa în virtualitate: dacă nimic din interior şi din materie nu se opune ca /aceasta/ să devină casă şi dacă nu există ceva

[24] Un om gândeşte actualizat şi, deopotrivă, poate să fi şi gândit tot timpul. Dar nu se poate spune că a construit efectiv tot timpul. Gândirea îşi conţine propria finalitate şi de aceea ea poate fi continuu în actualizare, spre deosebire de alte acţiuni, care trec în virtualitate.

[25] Medicina este cauza sau raţiunea eficientă, motrice, în timp ce virtualitatea sănătăţii este raţiunea materială.

care să trebuiască adăugat sau scos sau schimbat, acest lucru este casa în virtualitate.[26]

La fel se întâmplă și în cazul celorlalte lucruri, câte au principiul generării în afara lor. Lucrurile care au principiul generării chiar în ele însele sunt acelea care vor deveni prin sine, dacă nimic exterior nu se opune. De exemplu, sămânța nu este încă în această condiție (căci ea trebuie să cadă în altceva și să se transforme), dar când ar ajunge într-o atare condiție datorită principiului propriu, ea deja este /animalul/ în virtualitate. Dar mai înainte, ea avea nevoie de un principiu diferit, după cum pământul nu este încă o statuie în virtualitate, deoarece, /numai/ dacă se transformă, pământul va deveni bronz.

Astfel, spunem despre un lucru nu că este o anumită materie, ci că este „dintr-o anumită materie“ <ἐκείνινον>: de pildă, lada nu se numește „lemn“, ci „de lemn“, nici lemnul nu trebuie numit „pământ“, ci „de pământ“, la fel pământul, dacă /se reduce și el la alt element/, nu trebuie numit „cutare element“, ci „de cutare element“; mereu un element aflat în virtualitate e în mod absolut elementul următor. Astfel, lada nu este „de pământ“, nici „pământ“, ci „de lemn“. Lemnul, într-adevăr, este în virtualitate lada și el este materia lăzii; în mod absolut /e materia/ unei lăzi la modul absolut, în timp ce acest lemn particular este materia acestei lăzi particulare.

Iar dacă există o materie care nu mai este numită după altă materie ca fiind ea „de altă materie“, ei bine, aceea este *prima materie*: de exemplu, dacă pământul este „de aer“, iar aerul nu este „foc“, ci „de foc“, *focul este prima materie care nu este ceva determinat.* Căci prin aceasta se diferențiază ceea ce se predică despre un substrat și substratul /între ele/, prin faptul de a fi sau de a nu fi determinate.[27]

---

[26] Totuși se pare că exemplul însănătoșirii și cel al casei nu sunt identice: cineva se poate însănătoși, chiar fără ajutor medical; dar o casă nu se face fără constructor. Aristotel presupune că în primul caz rațiunea eficientă este internă, iar în al doilea — externă.

[27] Lada este un lemn determinat de o anumită formă, în vreme ce lemnul ca atare este indeterminat. În raport însă cu elementul

De exemplu, substratul proprietăților este un om, un trup, un suflet, în timp ce proprietatea este muzician sau alb. (Dacă muzica este un predicat al omului, acel om este numit, nu „muzică", ci „muzician", respectiv, nu „albeață", ci „alb", și nu va fi numit nici „plimbare" sau „mișcare", ci „plimbându-se" sau „mișcându-se", adică la fel ca în cazul /lucrului făcut dintr-o anumită materie și numit/ „de acea materie".)

Lucrurile de acest fel /om, suflet/ sunt, în ultimă instanță <τὸ ἔσχατον>, Ființă.[28] Lucrurile care nu sunt astfel, ci predicatul /lor/ este formă și ceva determinat, sunt, în ultimă instanță, materie și Ființă materială. Și în mod justificat se spune despre
1049 b ceva că este „derivat din altceva" atât în raport cu materia, cât și în raport cu proprietățile. Ambele /materia și proprietățile/ sunt, într-adevăr, indeterminate.[29]

S-a arătat, prin urmare, când trebuie spus că ceva este în virtualitate, și când — nu.

Capitolul 8

S-a stabilit că „anteriorul" are mai multe semnificații[30]; rezultă de aici, în mod evident, că *actualizarea este anterioară virtualității.*[31] Mă refer nu numai la virtualitatea definită ca

---

„pământ", lemnul este materie sau substrat determinat. În lumea senzorială însă, determinarea nu poate fi niciodată completă — deci Ființa nu este decât parțial exprimată.

[28] Este vorba despre lucrurile unde se are în vedere forma. Îl iau pe τὸ ἔσχατον în sens adverbial.

[29] Materia este indeterminată întrucât este lipsită de formă; proprietățile sunt indeterminate întrucât sunt abstracții lipsite de actualizare într-un substrat. De aceea nici unele, nici altele nu sunt Ființa deplină.

[30] V. Cartea Delta, cap. 11.

[31] Teză foarte importantă; acceptarea ei presupune existența lui Dumnezeu, adică a actualizării pure. Sub raport ontologic ea oferă un răspuns întrebării fundamentale pe care o formulează Heidegger: „de ce există ceva și nu mai degrabă nimic?"

principiu transformator a ceva în altceva sau în ceva luat ca altceva, ci, în general, /am în vedere/ orice principiu al mișcării sau al stării. Într-adevăr, natura[32] se află, în virtualitate, în același gen. Principiul este unul de mișcare, dar mișcarea nu este /transformarea a ceva/ în altceva, ci în același lucru, luat însă ca altceva.

Or, actualizarea este anterioară unei astfel de virtualități atât sub raportul *conceptului*, cât și sub cel al *Ființei*. Dar din punct de vedere *temporal*, ea este într-un sens anterioară, în alt sens nu este. Conceptual e evident: într-adevăr, *tocmai fiindcă actualizarea este cu putință, este posibil virtualul în sensul primar.* De pildă, numesc constructor pe cel care poate să construiască la un moment dat, văzător pe cel care poate să vadă la un moment dat, vizibil — ceea ce poate fi văzut la un moment dat, și așa mai departe, *încât este necesar ca prin concept și cunoaștere actualizarea să preceadă virtualitatea.*[33]

Sub raport temporal, actualizarea este anterioară în acest sens: dacă ceea ce este în actualizare este identic ca specie cu ceea ce este în virtualitate, actualizarea este anterioară; dacă ceea ce este în actualizare și ceea ce este în virtualitate se referă la același individ — ea nu este anterioară. De exemplu, materia, sămânța și posibilitatea de a vedea sunt anterioare în timp acestui om care există deja actualizat ca atare, respectiv, grâului și celui care vede efectiv. Într-adevăr, acelea — materia, sămânța, posibilitatea de a vedea — sunt în virtualitate om, grâu și ins care vede efectiv, dar nu *încă în* actualizare.

---

[32] Adică Ființa sau chiar specia, aflată în virtualitate în gen.

[33] Virtualitatea este capacitatea de a deveni ceva, de a face ceva, de a lua o anumită determinare; cu alte cuvinte trebuie să existe, conceptual, determinarea pentru ca să poată fi concepută virtualitatea ei.

Anterioritatea sau prioritatea actualizării asupra virtualității reprezintă un punct cheie al doctrinei aristotelice, fiind echivalent cu prioritatea formei sau a finalității asupra materiei. Dumnezeu, care e actualizare pură, adică lipsită de orice indeterminare, deoarece nu are materie, este, firește, prioritar în mod absolut. A accepta prioritatea virtualității presupune — observă Aristotel — să se accepte că lumea nu este necesară și că ea a apărut printr-un accident de neînțeles.

Însă acestea — materie, sămânță etc. — sunt precedate în timp de alte lucruri, aflate de astă dată în actualizare și din care materia, sămânța etc. provin: căci întotdeauna din ceea ce este virtual se naște ceea ce este actualizat *datorită a ceva actualizat*, precum omul se naște dintr-alt om, muzicianul dintr-alt muzician, întotdeauna cel care pune în mișcare fiind la început. Or, *cel care pune în mișcare se află deja în actualizare.*[34]

S-a arătat, într-adevăr, în analizele dedicate Ființei[35], că orice lucru care devine, devine ceva din ceva și sub impulsul a ceva, și că el rămâne identic cu sine sub raportul speciei. Iată de ce pare imposibil ca să existe un constructor care să nu fi construit ceva vreodată, sau un harpist care să nu fi cântat vreodată la harpă. Căci *cel care învață să cânte la harpă învață să cânte cântând*, la fel și în alte meserii.

De aici se trage și acea obiecție sofistică cum că cineva, deși nu posedă știință, totuși face ceea ce presupune cunoașterea științei. Căci cel care tocmai învață nu posedă /știința/. Dar fiindcă ceva din ceea ce tocmai devine deja a devenit și, în general, ceva din ceea ce tocmai se mișcă s-a mișcat deja (după cum s-a arătat
1050 a în cărțile despre mișcare)[36], *este necesar ca și cel ce tocmai învață să posede probabil deja o parte a științei.*[37]

Însă rezultă și în acest fel că actualizarea este și în acest sens anterioară virtualității sub raportul generării și al timpului.

Dar /actualizarea/ este anterioară și *sub raportul Ființei*: mai întâi fiindcă lucrurile posterioare prin devenire sunt anterioare prin formă și prin Ființă (de exemplu, bărbatul este astfel față de copil și omul față de spermă; căci unul posedă forma, celălalt sau cealaltă — nu.)

---

[34] Sub raport specific, actualizarea precedă întotdeauna, dar, în istoria fiecărui individ, precedă virtualitatea.

[35] Cartea Zeta, cap. 8, p. 277.

[36] *Fizica,* VI, 6, 236 b.

[37] Procesul de învățare nu este o trecere subită de la ignoranța totală la știința totală, ci o graduală lărgire a cunoștințelor și virtualităților deja existente. Această obiecție sofistică apare în *Menon* al lui Platon, iar acesta îl rezolvă prin recursul la preștiință și rememorare. Aristotel nu utilizează această metodă, ci presupune că întotdeauna învățăm pe baza unei învățături prealabile.

Apoi, /actualizarea este anterioară/, *fiindcă orice lucru care devine se îndreaptă spre principiul și finalitatea sa* (scopul este un principiu, iar devenirea se face în vederea unei finalități). *Or, actualizarea este o finalitate și virtualitatea este preluată în vederea unei finalități.*[38]

Într-adevăr, animalele nu văd ca să aibă vedere, ci au vedere ca să vadă; la fel, există arta construcției ca să se construiască și științele teoretice ca să cerceteze, și nu se cercetează pentru ca să se posede o știință teoretică, în afara celor care se exersează. Dar, de fapt, aceștia nici nu cercetează, decât într-un anume sens, [sau fiindcă nu au nevoie să cerceteze].

În plus, materia se află în virtualitate fiindcă ea s-ar putea îndrepta spre formă. Dar când se află în actualizare, atunci ea a căpătat formă. La fel și în celelalte cazuri și în cele a căror finalitate este o mișcare. De aceea, după cum profesorii cred că și-au atins scopul atunci când arată lucrurile în acțiune, tot așa procedează și natura. Dacă nu se întâmplă așa, vom avea Hermesul lui Pauson: dacă știința se află înăuntrul /elevului/ sau în afara /lui/ nu-i clar nici aceasta deloc.[39]

Căci activitatea este finalitatea <τέλος>, iar actualizarea este activitatea <ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον>, de aceea și numele de „actualizare“ e legat de cel de „activitate“ și *tinde să conțină ideea de realizare a unei finalități.*[40]

---

[38] Forma, Ființa și actualizarea sunt, într-un fel, sinonime: un lucru care devine tinde să-și realizeze forma, care îi exprimă finalitatea, scopul și, în același timp, exprimă ceea ce el este cu adevărat — adică Ființa sa.

[39] Pauson era un pictor amintit de mai multe ori de Aristotel și considerat un pictor prost. Nu e clar la ce se referă aici Aristotel. Unii (Reale, p. 453, note) cred că era vorba despre un joc perspectivic. Mai degrabă trebuie să fie vorba despre un defect al picturilor lui Pauson, care nu lăsau clar să se înțeleagă dacă o anumită parte aparține unui personaj, sau altuia. Ideea este că, în lipsa unei exemplificări prin acțiune (cineva știe să cânte la flaut atunci când cântă efectiv), nu se poate ști dacă cunoașterea este autentică.

[40] Aristotel folosește cei doi termeni a căror sinonimie o susține aici, pentru „actualizare“: ἐνέργεια (derivată de la ἔργον), și ἐντελέχεια (derivată de la τέλος, finalitate).

În unele situații folosința /aptitudinii/ este ultima finalitate, precum viziunea <ὅρασις> este /ultima finalitate/ a aptitudinii de a vedea <ὄψις> și nu mai există nimic altceva mai departe decât ea provenind de la aptitudinea de a vedea. Dar, deși pornind de la alte virtualități mai apare ceva (precum provenind de la arta construcției <ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς> există casa, aflată în afara construirii efective <παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν>), totuși nu avem într-un loc mai puțină, și într-altul mai multă finalitate a unei virtualități. Căci construirea efectivă se află în obiectul care tocmai se construiește și ea se dezvoltă laolaltă și este laolaltă cu casa.

Așadar, pentru virtualitățile care mai au o devenire în afară de folosința /aptitudinii/ *actualizarea se află în obiectul care tocmai este realizat* (precum construirea efectivă se află în obiectul construit, iar țeserea efectivă se află în obiectul țesut, la fel și în celelalte cazuri: în general, mișcarea se află în obiectul ce tocmai este mișcat). Pentru virtualitățile, însă, care nu mai conduc la altă activitate dincolo de actualizare, *actualizarea se află chiar în ele* (precum viziunea se află nemijlocit în cel care vede efectiv, cercetarea — în cel care cercetează efectiv, iar
1050 b viața în suflet; de aceea și fericirea /se află nemijlocit în suflet/. Căci /fericirea/ este, în fapt, o viață de un anume fel).[41]

De aici, rezultă în mod evident că Ființa și forma sunt actualizare.[42]

Iar conform acestui raționament, e limpede că, sub raportul Ființei, actualizarea este anterioară virtualității. Și după cum am spus, în timp mereu o actualizare precedă o altă actualizare până la cea a Primului, veșnic mișcător.

Dar /se poate demonstra aceasta și cu argumente mai puternice/: lucrurile eterne sunt anterioare prin Ființă celor pieritoare, or nu există nimic aflat în virtualitate și etern. Iată motivul:

---

[41] Există, prin urmare, acțiuni care își au finalitatea în afara lor, altele care o au în interiorul lor. Primele rămân incomplete, celelalte sunt complete și desăvârșite.

[42] Devenim ceea ce suntem.

Orice virtualitate este dată împreună cu contrariile sale. Într-adevăr, ceea ce nu are virtualitatea să existe nu ar putea aparține nici unei existențe, dar orice virtualitate poate, totuși, să nu se actualizeze. *Prin urmare, ceea ce e în virtualitate poate fie să existe, fie să nu existe.* Deci același lucru poate fie să existe, fie să nu existe.[43]

Dar ceea ce are virtualitatea să nu existe e posibil chiar să nu existe. Or, ceea ce poate să nu existe este pieritor, fie în mod absolut, fie doar prin acel aspect /al său/ despre care se spune că poate să nu existe, aspect legat de loc, de cantitate sau de calitate. Când spun „în mod absolut" mă refer la Ființă. Așadar, nici unul dintre lucrurile absolut nepieritoare nu se află în mod absolut în virtualitate (dar nimic nu-l oprește să se afle în virtualitate parțial, sub aspectul calității sau al poziției).[44]

Așadar, toate aceste lucruri nepieritoare sunt în actualizare.

Și nici unul dintre lucrurile necesare nu se află în virtualitate. (Chiar acestea sunt primele, fiindcă, dacă ele nu ar exista, nimic nu ar exista); nici mișcarea /nu este în virtualitate/ dacă există vreo mișcare eternă; nici dacă există ceva care este veșnic

[43] Dar ce se întâmplă cu entitățile care au materie inteligibilă (v. Cartea Eta), precum genul în raport cu diferența ? Oare și ele sunt pieritoare ? Sub aspect inteligibil, măcar, da: genul nemodulat de diferență nu are o existență autentică și nu poate fi reprezentat cu precizie.

Genul animal, de pildă, se poate actualiza în om, cal, maimuță etc., dar atâta vreme cât nu este conceput ca actualizat, el nu are o existență efectivă, ci doar una virtuală: într-adevăr, nu poți concepe un animal indefinit; orice animal este un animal de o anumită specie, fie ea și imaginară, de exemplu, un centaur. Platon credea că se poate concepe Animalul în sine, dar Aristotel crede că el se înșală și acesta este sensul ideii sale că universalele nu sunt Ființă.

Așadar, animalul este, la modul inteligibil, pieritor, deoarece el se poate sau nu actualiza. Dar și specia om se poate sau nu actualiza într-un anumit tip de om — femeie, bărbat, tânăr, bătrân etc. De aici se vede că nu există actualizare pură, și deci eternitate pură, decât pentru Dumnezeu.

[44] Astrele, de pildă, care sunt nepieritoare, își pot schimba poziția sau aspectul; deci, sub anumite privințe, ele posedă virtualitate.

mișcat. Nu există lucru mișcat în mod virtual, ci doar originea și direcția /mișcării pot fi în virtualitate/. Și nimic nu oprește să existe o materie a unui astfel de corp.

De aceea soarele, și stelele, și întregul Cer sunt veșnic în actualizare și nu există vreo temere că s-ar putea opri în loc, lucru de care se tem filozofii naturii.[45]

Într-adevăr, lucrurile acestea nu ostenesc când se rotesc, deoarece mișcarea lor nu e legată de existența în virtualitate a unor contrarii, cum se întâmplă cu lucrurile pieritoare, astfel încât continuarea mișcării să aducă osteneală. Fiindcă, /în cazul acestora din urmă/, cum Ființa este materie și virtualitate, dar nu actualizare, ea e responsabilă de osteneală. Cele nepieritoare sunt imitate însă și de lucrurile aflate în transformare, precum pământul și focul; căci și acestea sunt veșnic actualizate, deoarece ele posedă intrinsec mișcarea, în ele însele. Restul virtualităților, din care acestea au fost deosebite, țin cu toatele de prezența contrariilor. Într-adevăr, ceea ce poate să se miște în acest fel, poate și să nu se miște în acest fel, cel puțin câte sunt virtualități raționale. Iar virtualitățile iraționale ale contrariilor vor rămâne identice în cazul apariției sau a neapariției /unui contrariu/.

Dacă, așadar, există astfel de naturi, pe care cei ce se ocupă cu dialectica le numesc „Forme", cu mult mai mult ar fi /„Formă"/ cineva care știe în mod actualizat decât este /Formă/ știința în sine, sau ceva care mișcă efectiv mai degrabă decât mișcarea /în sine/. Căci cel care știe și cel care se mișcă efectiv sunt mai curând actualizări, în timp ce știința în sine și mișcarea în sine sunt virtualitățile acelor actualizări.

1051 a S-a evidențiat, prin urmare, că actualizarea este anterioară atât virtualității, cât și oricărui principiu transformator.

Capitolul 9

Dar că actualizarea este mai bună și mai nobilă /chiar/ decât virtualitatea onorabilă este clar și din următoarele motive:

---

[45] Ar fi vorba despre o aluzie la Empedocle.

Lucrurile care sunt considerate în virtualitate sunt capabile să fie ambele contrarii, fiecare rămânând identic cu sine. De exemplu, ceea ce se spune că e capabil să fie sănătos este, tot el, capabil să fie și bolnav, și /el este virtual ambele contrarii/ simultan. Căci aceeași este virtualitatea sănătății și a bolii, aceeași este și virtualitatea statului liniștit și a mișcării, a construirii și a demolării, a faptului de a fi construit și a faptului de a fi demolat. Într-adevăr, virtualitățile contrariilor coexistă simultan, dar contrariile /actualizate/ nu pot coexista simultan (precum a fi efectiv sănătos și a fi efectiv bolnav); de aici rezultă că unul dintre contrarii este cel bun, în timp ce virtualul este, în mod egal, ambele contrarii, sau nici unul. *Actualizarea este, prin urmare, mai bună.*[46]

Este necesar însă ca la lucrurile rele finalitatea și actualizarea să fie mai rele decât virtualitatea /răului/. Într-adevăr, același virtual este capabil să devină ambele contrarii. *E clar deci că răul nu este dincolo de lucruri*, deoarece el urmează în mod natural după virtualitate. *Prin urmare, printre lucrurile primordiale și eterne nu există nici rău, nici eroare, nici distrugere (distrugerea aparține celor rele).*[47]

Dar și teoremele geometrice <διαγράμματα> sunt descoperite prin actualizarea /unor virtualități/. Căci făcând /anumite/ diviziuni /grafice/, geometrii le descoperă, dat fiind că, în momentul când diviziunile sunt realizate, teoremele devin evidente. Dar la început teoremele există virtual. Din ce cauză suma unghiurilor unui triunghi este egală cu cea a două unghiuri drepte? Fiindcă unghiurile din jurul unui punct /situat pe o dreaptă/ sunt egale cu două unghiuri drepte. Dacă, prin urmare,

---

[46] Raționamentul ar fi următorul: virtualitatea sănătății este indistinctă de virtualitatea bolii, deci ea este mai puțin bună decât actualizarea sănătății. Invers, cum se spune mai jos, la lucrurile rele, actualizarea este mai rea decât virtualitatea.

[47] Dacă răul (actualizat) urmează virtualității, înseamnă că acolo unde nu există virtualitate nu poate exista nici rău. Or, lucrurile eterne nu au virtualitate, deci la ele nu există rău, și desigur, nici oboseală, boală, moarte.

s-ar fi trasat o dreaptă paralelă cu latura /triunghiului/, ar fi devenit clar pentru cel care vede /figura/ de ce se întâmplă așa.

De ce orice unghi înscris într-un semicerc este drept? Dacă sunt trei drepte — două formând baza semicercului și a treia perpendiculara dusă din centrul semicercului — devine clar pentru cel care vede /figura/, deoarece el cunoaște teorema dinainte.[48] Încât, este limpede că cele ce se află în virtualitate sunt descoperite prin aducerea lor în actualizare.[49] Rațiunea acestui proces stă în aceea că gândirea este actualizare.[50] *Rezultă că virtualitatea provine din actualizare și de aceea oamenii cunosc lucrurile făcându-le.*[51] (Actualizarea ce are în vedere individul <ἡ κατ' ἄριθμον> este posterioară prin geneză /virtualității/.)

Capitolul 10

Deoarece *ceea-ce-este* și *ceea-ce-nu-este* se concep pe de-o parte în raport cu figurile categoriilor, pe de altă parte în raport
1051 b cu virtualitatea și cu actualizarea acestor categorii sau a contrariilor lor, și în fine [în sensul principal] în raport cu adevărul și cu falsul, aceasta trebuie să corespundă în realitate cu momentul asocierii și al disocierii /unui subiect de un predicat/: *astfel că spune adevărul cel care gândește disociate un subiect și un predicat care sunt disociate /în realitate/, sau cel care le gândește asociate pe cele care sunt asociate. Spune falsul cel care declară lucrurile a fi invers de cum sunt.*[52]

---

[48] E vorba despre teorema care spune că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte.

[49] Construcția geometrică este o formă de actualizare a teoremei latente, virtuale.

[50] Aristotel pregătește teoria din Cartea Lambda asupra lui Dumnezeu ca gândire care se gândește pe sine și care este actualizare pură, lipsită de orice virtualitate.

[51] Aristotel găsește o dovadă a priorității actualizării în faptul că oamenii învață acționând, făcând mai degrabă decât învățând pasiv.

[52] Pentru Aristotel adevăr înseamnă a asocia sau a disocia un subiect de un predicat ca în realitate; fals a le asocia sau disocia invers

Când avem sau nu avem o afirmație adevărată, respectiv falsă? Trebuie să cercetăm ce vrem să spunem cu asta.

Nu fiindcă noi considerăm că tu cu adevărat ești alb, ești tu chiar alb în realitate, ci fiindcă tu ești chiar alb și noi afirmăm acest lucru, spunem noi adevărul.

Însă, dacă unele lucruri sunt *etern asociate* și e imposibil să fie disociate, altele sunt *mereu disociate* și nu pot fi asociate, iar altele pot fi în ambele moduri contrare, faptul de *a fi* constă în a fi asociat și a forma o unitate, în timp ce faptul de *a nu fi* constă în a fi disociat și a forma o multiplicitate. Iar în privința celor care pot fi /când asociate, când disociate/, aceeași opinie devine ba falsă, ba adevărată și aceeași propoziție devine, și ea, când falsă, când adevărată. Dar despre cele care nu pot fi altfel nu se poate afirma când adevărul, când falsul, ci aceleași lucruri sunt întotdeauna fie adevărate, fie, respectiv, false.

Dar ce înseamnă *a fi* sau *a nu fi*, a fi adevărat și fals, în legătură cu entitățile necompuse <τὰ ἀσύνθετα>? Căci nu există aici ceva unit /în realitate/, încât să existe în fapt când e unit /în discurs/, și să nu existe, când e separat /în discurs/, cum se întâmplă cu „lemnul alb" sau cu „incomensurabilitatea diagonalei /pătratului/". Și nici adevărul și falsul nu sunt aici ca în celelalte cazuri. Sau, după cum adevărul nu este în aceste cazuri — ale celor ce nu pot fi compuse — identic /ca sens/ cu cel din cazurile anterioare, tot așa nici existența nu are același sens.[53]

---

decât sunt în realitate. *Adaequatio intellectus et rei* aveau să spună scolasticii. Oricât ar fi contestat modernii — începând cu Berkeley și Kant, până la Nelson Goodman și Richard Rorty — această concepție despre adevăr, ea rămâne greu de substituit.

[53] Este vorba despre noțiunile simple, elementare, sau despre formele pure, care nu se pot descompune într-un subiect și un predicat. De aceea, în cazul lor, nu se poate spune că adevărul constă în unirea sau disocierea corectă a unui subiect și a unui predicat, deoarece acestea nu există distincte. Adevărul constă aici în intuirea și apoi în pronunțarea realității ca atare. Adevărul are, pentru realitățile necompuse, o înfățișare mai arhaică, mai apropiat de ceea ce poeții considerau a fi adevărat: cuvântul puternic, o enunțare aparținând unei persoane cu autoritate: rege, profet, înțelept.

Adevărul, respectiv falsul constau aici, pe de-o parte, în a atinge și a pronunța adevărul (într-adevăr, afirmația și pronunțarea nu sunt totuna[54]), iar, pe de altă parte, ignoranța constă în a nu-l atinge. *A te înșela în privința esenței /acestor entități/ nu e posibil, decât în mod conjunctural.* La fel stau lucrurile și cu Ființele necompuse: nu e cu putință să te înșeli în privința lor. Căci toate acestea există în actualizare și nu în virtualitate.[55] Într-adevăr, altminteri ar fi supuse devenirii și ar pieri, dar în fapt ceea-ce-este intrinsec nici nu devine, nici nu piere; altminteri ar trebui sa devină din altceva.

Așadar, despre lucrurile care sunt ceea ce într-adevăr are existență și care sunt actualizări nu te poți înșela, ci doar poți să le gândești sau nu. Iar esența lor trebuie cercetată pentru a se ști dacă ele sunt în acest fel sau nu.[56]

A fi considerat ca adevăr și *a nu fi* considerat ca fals formează un singur adevăr dacă există asociere reală dintre subiect și predicat.[57] Dacă nu există asociere reală /între subiect și
1052 a predicat/, avem fals. Iar dacă existența este într-un fel, unitatea /dintre subiect și predicat/ este și ea în acel fel; dacă existența nu e astfel, nici unitatea nu e.[58]

---

[54] Afirmația <κατάφασις> presupune unirea unui subiect și a unui predicat, ceea ce nu este cazul pronunțării <φάσις>.

[55] Adică, a le cunoaște nu presupune efortul de a trece de la non-manifest și non-explicit la manifest și explicit, cum, de pildă, stau lucrurile în cazul geometriei.

[56] Adică se cercetează dacă ceva este o realitate compusă sau necompusă; dacă este necompusă, ea este imediat enunțabilă ca adevărată, dacă este gândită ca atare.

[57] Propoziția „triunghiurile isoscele au două unghiuri egale“ este adevărată în același timp în care propoziția „triunghiurile isoscele nu au două unghiuri egale“ este falsă. Adevărul primei și falsitatea celei de-a doua formează, de fapt, un singur adevăr, corespunzând unei anumite relații de asociere reală între un subiect și un predicat.

[58] Unul (unitatea dintre subiect și predicat) are sensurile pe care le are și existența Ființei respective, ceea ce Aristotel arătase în Cărțile Gamma și Delta. Dacă Ființa este etern actualizată, și unitatea este esențială și indisociabilă, iar atunci adevărul rezultă din pura apercepție intelectuală a acestor entități.

Adevărul înseamnă a gândi aceste /entități necompuse/. De fapt, falsul nu există, nici eroarea /în privința entităților necompuse/, ci există numai ignoranța, dar nu în sensul în care e orbirea. Orbirea aduce cu /situația/ celui care nu ar avea în general capacitatea de a gândi.

De asemenea, este limpede și că, în privința lucrurilor imobile, nu există posibilitate de înșelare asupra momentului în timp /unde ele se află/, dacă sunt concepute ca imobile. De pildă, dacă cineva consideră că triunghiul nu se schimbă în timp, nici nu va considera că uneori suma unghiurilor sale este egală cu cea a două unghiuri drepte, alteori — nu, căci aceasta /ar presupune/ că triunghiul s-ar modifica.

S-ar putea însă considera că /un asemenea subiect imobil/ are anumite proprietăți și nu are altele, de exemplu, nu există număr deopotrivă par și prim, sau unele /numere pare / sunt prime, altele — nu sunt. Dar, luându-se un singur număr nici măcar așa ceva nu se poate spune: căci nu se poate spune că, în acest caz, subiectul este într-un fel și că tot el nu este în acel fel. De data aceasta, vei spune /mereu/ adevărul, sau te vei înșela /mereu/, de vreme ce el rămâne mereu la fel.[59]

---

[59] Doi este și prim și par, în schimb Patru este par, dar nu prim. S-ar putea afirma că anumite proprietăți ale numerelor variază, nu sunt stabile. Dar, dacă se ia nu întreaga clasă a numerelor naturale, ci un singur număr, proprietățile lui vor fi constante.

CARTEA IOTA (X)

Chestiunea unității Ființelor. Cele patru sensuri în care se consideră unitatea. Esența unității este esența indivizibilului. Problema măsurii și a măsurării. În cadrul fiecărui gen există o măsură și o anumită unitate, considerată indivizibilă. Sensurile indivizibilității unității de măsură. Sensul în care știința este considerată măsura lucrurilor. Critica teoriei lui Protagoras.

Ce este în sine Unul? El nu este o Ființă, în sensul unei autonomii, situat în afara lucrurilor, cum susțin platonicienii. Unul este întotdeauna un „unu" determinat. Unul în sine nu există ca atare, nu este Ființă. Unul și multiplul. Identicul și asemănătorul. Sensurile diversului și neasemănătorului. Diferența și unitatea genului sau a speciei. Contrarietatea ca diferență maximă și perfectă. De ce nu pot exista decât două contrarii în cadrul fiecărui gen. Contradicția (absența intermediarului) și contrarietatea. Privațiunea. În ce fel se opun unul și multiplul, cât și marele și micul. Egalul nu se opune nici mai marelui, nici mai micului, ci inegalului. Problema intermediarelor. Ele se află în același gen cu contrariile respective și sunt compuse din acestea. Genul și diferența. În raport cu genul, specia nu este nici identică, nici diferită.

De ce unele contrarietăți creează specii diferite, în timp ce altele — nu? Diferența intrinsecă definiției și cea extrinsecă. Numai prima produce specii diferite.

Pieritorul și nepieritorul sunt genuri diferite. Ele nu pot aparține aceleiași specii, de unde un argument împotriva Formelor platoniciene.

Capitolul 1

S-a arătat mai înainte, în capitolul dedicat sensurilor multiple, (Cartea Delta) că *unitatea are mai multe sensuri.* Având mai multe sensuri, totuși cele principale rămân *patru*, aparținând entităților care sunt concepute în sens primar și formând *o unitate intrinsecă și nu contextuală.*

În primul rând, avem *unitatea continuă*, care este, în mod absolut sau măcar în principal, naturală și nu obținută prin atingere sau legare. (Și în cazul acestora are mai multă unitate și are prioritate lucrul a cărui mișcare este mai puțin divizibilă și mai simplă.)

Apoi formează o unitate, și chiar mai avansată, întregul ce posedă o *configurație, o formă*, mai ales dacă el este astfel în chip natural și nu silit, precum sunt lucrurile încleiate, îmbinate sau legate, ci are în sine însuși rațiunea de a fi un corp continuu. El este în acest fel datorită faptului că mișcarea sa este unică și indivizibilă după loc și timp; astfel încât este evident că, dacă vreun lucru posedă în mod natural principiul mișcării, și anume *primul principiu al primei mișcări* — mă refer la *mișcarea circulară*, acesta este *cea dintâi unitate ce posedă mărime spațială* <πρῶτον μέγεθος ἕν>.[1]

Așadar, unele lucruri formează o unitate de acest fel întrucât sunt continue sau fiindcă reprezintă un întreg; altele /au unitatea/ dată de o unică definiție: sunt atare lucruri cele al căror proces de înțelegere <ἡ νόησις> este unic — adică cele al căror proces de înțelegere este indivizibil; e indivizibil însă când are

---

[1] Este vorba, desigur, despre astre, care s-ar afla într-o mișcare circulară, considerată de Aristotel ca fiind cea mai simplă (cea mai apropiată de repaus — revine mereu în punctul de plecare).

drept obiect indivizibilul, fie luat după specie, fie luat după număr. După număr, individualul este indivizibil, în timp ce, după specie, e indivizibil ceea ce formează un obiect pentru cunoaștere și știință, încât rezultă că *rațiunea de a fi a unității Ființelor este o unitate în sens primar.*[2]

Prin urmare, unitatea are aceste sensuri: *ceea ce este continuu în mod natural, întregul, individualul și universalul;* toate acestea formează o unitate prin faptul că au, unele, mișcarea indivizibilă, altele — procesul prin care sunt înțelese sau definiția.

1052 b Trebuie ținut seama însă că nu există identitate între felul în care lucrurile sunt concepute a forma o unitate, pe de-o parte, și esența unității și definiția ei, pe de alta. Într-adevăr, unitatea se concepe în modurile pe care le-am descris și va fi o unitate fiecare dintre ele, care va avea de-a face cu unul dintre aceste moduri; dar esența unității va aparține uneori unei unități, alteori — alteia, care este mai aproape de sensul principal al noțiunii. Iar celelalte /sensuri/ reprezintă unitatea /esențială/ în virtualitate, așa cum se întâmplă și în privința elementului și a rațiunii de a fi, dacă ar trebui făcute distincții între lucruri și dată o definiție numelui.[3]

---

[2] Așadar, cele patru tipuri de unități sunt:

1) unitatea dată de continuitatea fizică (o bucată de lemn, de exemplu).

2) unitatea dată de existența unui întreg.

Această unitate are, la rândul ei, două subdiviziuni:

2a) unitatea individualului — de exemplu, un om, un copac etc.

2b) unitatea inteligibilă a speciei, legată de o definiție unică.

E de observat că în cazul corpurilor cerești și al entităților suprasensibile cele două ultime unități tind să se confunde.

Specia este indivizibilă în sensul că ea nu se poate reduce la alte specii inferioare; privită însă ca o unitate a genului și a diferenței, ea este divizibilă.

De asemenea, individualul este indivizibil, în sensul că divizându-l el își pierde forma și esența; dar este divizibil în sensul că se compune dintr-o formă și o materie sensibilă. Din perspectiva științei, specia este formă și constituie o Ființă; altminteri, Ființa este individualul. În ambele cazuri, unitatea e primară și e dată de formă.

[3] Esența unității — indivizibilitatea — nu se regăsește la fel în cazul diferitelor tipuri de unități descrise mai înainte; la fel, caracterul de

Astfel, într-un sens, focul este considerat element (dar chiar și nelimitatul sau ceva similar este o realitate intrinsecă), în alt sens — nu. Căci esența focului și cea a elementului nu sunt identice, ci, luat ca un lucru anume și ca o natură, focul este un element, dar numele „element“ semnifică faptul că /focul/ primește o anumită proprietate, fiindcă există ceva scos dintr-o primă /materie/ imanentă.[4]

La fel se petrec lucrurile și când este vorba despre rațiunea de a fi, despre unitate sau unu și despre toate cele asemănătoare. De aceea, esența unității este esența indivizibilului; anume, ceea ce este *un ce determinat*, fiindcă este autonom fie după loc, fie după specie, fie după modul de înțelegere, fie că este /identic/ cu esența întregului și a indivizibilului, dar, în special, fiindcă este *esența măsurii prime* în cadrul fiecărui gen, și mai ales în cadrul genului cantității. Căci de aici — de la măsură — a ajuns /unitatea/ și la alte genuri.

Într-adevăr, *măsura este lucrul prin care se cunoaște cantitatea.* Cantitatea, întrucât este cantitate, se cunoaște fie prin intermediul unității fie prin cel al numărului, iar orice număr se cunoaște prin intermediul unității, astfel încât orice cantitate, întrucât este cantitate, se cunoaște prin intermediul unului. Iar cantitățile se cunosc prin acel unu care este prim, adică prin unul în sine. De aceea, unitatea este principiul numărului luat ca număr. De aici și în celelalte situații vorbim despre *măsură ca despre lucrul prin care ceva se cunoaște în primul rând.* Iar măsura, /în cadrul fiecărui/ gen, este o unitate — în lungime, în lățime, în adâncime, în greutate, în viteză. (Noțiunea de greutate și cea de viteză sunt valabile și pentru contrarii, fiecare dintre aceste noțiuni având două sensuri: de exemplu, „greutate“ înseamnă, pe de-o parte, orice cântărește ceva, pe de alta — ceva care cântărește în exces; iar „viteză“ se referă pe de-o parte la

---

„element“ al unui lucru nu se regăsește la fel în toate componentele realității.

[4] Într-un sens, focul este element; într-altul, în măsura în care este el însuși un compus din materia primordială și o formă, nu este un element în sensul absolut.

orice mișcare, pe de alta — la o mișcare excesiv de rapidă. Căci există o viteză și a corpului lent, și există o greutate și a corpului celui mai ușor.)

În toate aceste genuri există drept măsură și *principiu o unitate /considerată/ indivizibilă*, de vreme ce și în măsurarea liniilor se folosește măsura, luată ca indivizibilă, de un picior. Într-adevăr, pretutindeni este căutată drept măsură o unitate care e /considerată/ indivizibilă.[5]

Ea este simplă, fie sub raportul calității, fie sub cel al cantității. Iar acolo unde se pare că nu se poate nici lua, nici adăuga ceva /unei mărimi măsurate/, această /mărime/ este măsura exactă. De aceea măsura numărului este cea mai exactă. Căci
1053 a unitatea aritmetică este socotită în toate privințele indivizibilă, iar în celelalte genuri este imitată tocmai o astfel de unitate. Fiindcă, dacă s-ar porni de la *stadiu* sau *talant* sau de la altă măsură mai mare, nu ar fi evidente nici adăugirea, nici scoaterea unei cantități /mici/, ceea ce nu s-ar putea petrece dacă unitatea de măsură ar fi mai mică; astfel încât toată lumea stabilește drept unitate de măsură și pentru lichide, și pentru solide, și pentru greutăți, și pentru lungimi, mărimea cea dintâi, pornind de la care nu mai e posibil să te lași înșelat cu ajutorul senzației, /dacă se adaugă sau se scoate ceva/.[6]

Și lumea socotește că atunci cunoaște cantitatea când o cunoaște prin intermediul acelei măsuri. Și, /consideră cunoscută/ mișcarea, /când este măsurată/ cu ajutorul mișcării celei mai simple și mai rapide (aceasta consumă cel mai puțin timp); de aceea, în astronomie aceasta este unitatea și principiul (căci se admite că mișcarea cerului /stelelor fixe/ este uniformă și

[5] Evident, unitatea de măsură nu este indivizibilă în sine; dar Aristotel arăta că ea, măcar sub raport calitativ, este indivizibilă: dacă metrul este unitatea pentru lungimi, mărimile mai mici de un metru se vor măsura în divizorii metrului și nu în unități diferite calitativ.

[6] „Stadiul" avea cam 180 m. „Talantul" cântărea, după locul său cetatea care este avută în vedere, între 26 și 39 kg. Ambele erau, așadar, la scara umană, măsuri relativ mari. Existau, desigur, și unități mult mai mici care permiteau măsurări mai exacte. Era greu de imaginat pe atunci o metodă de măsurare exactă, ca și stabilirea unor etaloane stabile.

cea mai rapidă, mişcare la care /astronomii/ raportează celelalte mişcări cereşti).[7]

În muzică, unitatea de măsură este *intervalul elementar* <δίεσις>, fiindcă este cel mai mic interval, iar în vorbire — sunetul elementar. Iar toate acestea reprezintă o unitate în acest sens şi nu fiindcă ar exista o unitate comună /tuturor lucrurilor/, ci în felul arătat.[8]

Însă nu întotdeauna /unitatea de/ măsură este una singură la număr, ci uneori sunt mai multe, aşa cum sunt două intervale elementare în muzică, ţinând seama nu de auz, ci de teorie; de asemenea, sunt mai multe sunete elementare prin care măsurăm /vorbirea/, iar „diametrul" se poate măsura cu două unităţi, şi la fel şi latura.[9]

---

[7] Noi definim viteza ca spaţiul parcurs în unitatea de timp (s/t), ceea ce face ca viteza mai mică să fie etalon pentru vitezele mai mari. Aristotel definea, pare-se (şi avea tot dreptul să o facă, din punct de vedere cinematic), viteza drept timpul consumat pentru parcurgerea unităţii de spaţiu (t/s), ceea ce înseamnă că viteza cea mai mare va fi unitatea cea mai mică şi ea va servi drept etalon. Există un avantaj „metafizic": viteza cerului stelelor fixe putea deveni astfel etalon pentru exprimarea vitezei cercurilor planetare, tot aşa cum această mişcare (uniformă şi circulară) servea pentru explicarea mişcării mai complicate a celorlalte planete.

[8] Unul nu constituie un gen comun, aşa cum credeau platonicienii. Principiul fundamental rămâne analogia: ceea ce este, să spunem, intervalul elementar pentru muzică este unitatea pentru numere şi unitatea elementară de greutate pentru greutăţi.

[9] Scara muzicală diatonică foloseşte drept interval elementar semitonul, în timp ce scara enarmonică foloseşte cu acelaşi scop sfertul de ton. Sfertul de ton este aproape imposibil de distins cu auzul, dar el este distinctibil teoretic. Ambele se numesc în greacă „diesis" (de unde noi avem cuvântul „diez").

„Diametros" înseamnă, în greacă, atât diametru, cât şi diagonala unui paralelogram: ceea ce înseamnă că, în primul sens, el se poate măsura cu un arc de cerc, în timp ce în al doilea caz — cu latura paralelogramului.

Măsurarea laturii cu mai multe unităţi se referă, probabil, la faptul ca în cadrul fiecărei figuri geometrice se poate alege alt etalon pentru măsurarea laturilor.

La fel se măsoară și toate mărimile. Astfel, pentru toate cele, unitatea este măsura, fiindcă cunoaștem componentele din care se alcătuiește Ființa unui lucru, atunci când divizăm, fie în mod cantitativ, fie prin distingerea speciilor. Și de aceea unitatea este indivizibilă, fiindcă *principiul tuturor lucrurilor este indivizibil* <τὸ πρῶτον ἑκάστων ἀδιαίρετον>.

Totuși nu orice unitate este indivizibilă în același fel — de exemplu, piciorul și unitatea aritmetică, ci aceasta din urmă este indivizibilă în toate privințele, în timp ce primul trebuie așezat printre lucrurile indivizibile pentru senzație[10], după cum s-a spus deja; căci orice lucru continuu este /altminteri/ divizibil.

Întotdeauna măsura trebuie să fie înrudită cu ceea ce se măsoară: într-adevăr, o mărime este /măsura/ mărimilor, și în mod particular, o lungime este măsura lungimii, o suprafață — măsura suprafeței, a sunetului — un sunet, măsura greutății este o greutate, iar a unităților aritmetice este o unitate aritmetică. În acest fel trebuie luate lucrurile, și nu că un număr este măsura numerelor. Ar trebui spus așa, dacă situațiile ar fi, într-adevăr, similare. Or, ele nu sunt similare, ci ar fi ca și când s-ar considera că măsura unităților aritmetice e dată de mai multe unități aritmetice, și nu de o unitate. Căci *numărul este o multitudine de unități aritmetice și nu o unitate.*

Dar și știința este numită măsura lucrurilor, ca și senzația, din pricina aceluiași motiv, fiindcă cunoaștem ceva cu ajutorul lor, având în vedere că mai curând *ele iau măsura /lucrurilor/*[11] decât ele însele măsoară. Se întâmplă cu noi ca și când, dacă altcineva ne-ar măsura, am ști cât de mari suntem fiindcă el și-ar aplica brațul de un număr de ori asupra noastră.

Protagoras susține că „*omul este măsura tuturor lucrurilor*"
1053 b de parcă l-ar avea în vedere pe omul știutor sau pe cel care are

---

10 Pentru senzația neechipată cu aparate de măsură, evident.

11 Îl iau pe μετροῦνται la diateza medie, deoarece la diateza pasivă, cum îl consideră, de pildă, G. Reale, nu are sens. Paragraful următor explică ce vrea să spună Aristotel: știința sau senzația iau măsura lucrurilor, chiar dacă nu ele însele măsoară, așa cum cineva obține măsura sa cu ajutorul altcuiva care îl măsoară.

senzații. Dar aceștia /sunt în realitate măsura lucrurilor, doar/ unul — fiindcă posedă senzația, celălalt — fiindcă posedă știința, despre care noi spunem că sunt măsurile obiectelor. Așadar, fără să spună nimic deosebit, /sofiștii/ par numai să spună așa ceva.[12]

Așadar, faptul că esența unității este o anumită măsură pentru cel care distinge după nume, fiind în cel mai înalt grad /măsura/ cantității, apoi cea a calității, este limpede. O astfel de unitate va fi, mai întâi, dacă există, indivizibilă din punct de vedere cantitativ, apoi /indivizibilă/ calitativ. De aceea, *unitatea este indivizibilă fie absolut, fie în măsura în care este privită ca o unitate.*

Capitolul 2

În legătură cu Ființa și cu natura trebuie cercetat dacă lucrurile stau într-un fel sau într-altul, așa cum am discutat în Cartea dedicată aporiilor (Beta)[13]: anume ce sunt unul și unitatea și cum trebuie concepute ele: oare *unul* este o Ființă anume, așa cum au susținut mai întâi pitagoricienii, și mai apoi Platon? Sau mai degrabă există o natură drept substrat /alta decât unul/, și atunci ea trebuie concepută mai adecvat și mai degrabă în felul în care o fac filozofii naturii? Căci dintre aceștia, un filozof susține că Prietenia este unitatea, altul — că e aerul, altul — că este *nelimitatul.*[14]

---

[12] Firește, Protagoras voia să spună mai mult decât că omul știutor sau cu senzații „măsoară" lucrurile. Așa cum remarcă și Aristotel în Cartea Gamma, sau Platon în dialogul omonim, Protagoras voia probabil să spună că fiecare om are măsura proprie de evaluare a lumii, și că între aceste măsuri individuale nu se poate stabili care este preferabilă.

[13] Cartea Beta, cap. 4.

[14] Prima referință este la Empedocle, pentru care Prietenia este principiul unității întregului; a doua referință este la Anaximenes probabil, pentru care aerul era substratul tuturor lucrurilor; în fine, ultima îl are în vedere pe Anaximandros.

Dar, *dacă nici unul dintre universale nu poate fi Fiinţă,* după cum s-a arătat în Cărţile despre Fiinţă şi *ceea-ce-este*[15], dacă nici /ceea-ce-este-le/ însuşi nu poate fi Fiinţă, ca un *ce* unic plasat în afara multiplicităţii (căci el este comun /multiplicităţii/, afară doar dacă nu ca o predicaţie /universală/), e limpede că nici unul sau unitatea /nu pot juca acest rol/. Într-adevăr *ceea-ce-este* şi *unul* sunt în cea mai mare măsură predicatele tuturor lucrurilor. Rezultă că nici genurile nu sunt naturi anume şi Fiinţe autonome faţă de celelalte lucruri, nici unul nu poate fi un gen, din aceleaşi raţiuni din care nici ceea-ce-este, nici Fiinţa nu pot constitui un gen.[16]

În plus, lucrurile decurg cu necesitate asemănător în toate aceste cazuri: *unul este conceput în tot atâtea sensuri în câte este conceput şi ceea-ce-este.* Rezultă că, dat fiind că, într-adevăr, există o unitate anume şi o natură în cazul calităţilor, la fel şi în cel al cantităţilor, este limpede că trebuie cercetat în general ce anume este *unul*, după cum /ne-am întrebat/ şi ce anume este *ceea-ce-este*, deoarece nu este suficient /a se spune/ că natura lor este chiar aceasta.

Or, există şi printre culori o culoare, una, precum albul, şi apoi restul culorilor care derivă din acesta şi din negru; iar negrul este privaţiunea albului, după cum întunericul este privaţiunea de lumină [aceasta înseamnă privaţiunea de lumină]. Astfel încât, dacă existenţele ar fi culori, ele ar reprezenta un anumit număr. Dar un număr de ce anume? De culori, desigur, iar *unul* ar fi atunci una dintre culori, de exemplu, albul. La fel, dacă existenţele ar fi intervale muzicale, şi ele ar reprezenta un anume număr, şi anume de semitonuri, însă Fiinţa intervalelor nu ar fi număr. Iar *unul* /seriei/ ar fi *ceva* a cărui Fiinţă nu este *unul* /indeterminat/, ci semitonul.[17]

---

[15] Cartea Zeta, cap.13.

[16] S-a arătat în Cartea Beta, cap. 3, (v. şi nota 25) că ceea-ce-este (existenţa) şi identitatea (unul) nu sunt genuri, deoarece ele se pot predica despre propriile diferenţe.

[17] Aristotel arăta că, acolo unde existenţele se pot înseria cumva, sau ele provin prin multiplicarea unui element primordial, acela poate fi socotit „unul“ seriei respective sau al genului; dar el nu este totuşi

La fel se petrec lucrurile și cu sunetele articulate ale limbii: 1054 a
dacă existențele ar fi un număr de sunete elementare, și *unul* /seriei/ ar fi atunci o vocală elementară. Iar dacă existențele ar fi poligoane, /ele ar reprezenta atunci/ un număr de figuri, iar *unul* /seriei/ ar fi triunghiul. Același raționament se poate face și în celelalte genuri, încât rezultă că și în cazul afecțiunilor, și în cel al calităților, și în cel al cantităților, și în mișcare, dacă există numere și dacă există un element primordial în toate aceste genuri, existențele respective reprezintă un număr determinat de lucruri, iar *unul respectiv este un unu determinat;* și *nu unul în sine* <τοῦτο αὐτό> *este Ființa.* Iar atunci este necesar ca aceeași situație s-o avem și în cazul Ființelor, căci se întâmplă același lucru pretutindeni.

Este limpede, prin urmare, că *unul,* în orice gen, este o natură anume /determinată/, dar că nicăieri *unul în sine* nu este natura /respectivă/; ci, după cum în cazul culorilor trebuie căutată o (*una*) *culoare* în calitate de *unu în sine*, tot așa și în cazul Ființei, *unul în sine este, de fapt, o Ființă /anume/.*[18]

Că *unul (unitatea)* și *ceea-ce-este* semnifică cumva același lucru este limpede deoarece ele urmează /categoriilor/ în tot atâtea sensuri câte categorii sunt, dar nu se află în nici una dintre ele; de exemplu, unul nu se află nici în categoria Ființei, nici în cea a calității, ci se comportă asemănător cu ceea-ce-este.[19]

Ființa seriei, căci este întotdeauna vorba despre un număr determinat — de culori, de sunete, de semitonuri etc. Unul ca atare este indeterminat, și ca atare, el nu poate fi Ființă și nici nu poate constitui elementul primordial într-o serie sau un gen — crede Aristotel împotriva pitagoricienilor și a platonicienilor.

[18] Iarăși și iarăși se vede că pentru Aristotel Ființa presupune determinații. Ceva este Ființa tocmai în măsura în care are determinații, este un ce definit, și ca atare are o anumită autonomie (fie și numai conceptuală). De aceea și unul sau unitatea nu sunt Ființe decât dacă au o determinare (primul element dintr-o serie etc.).

[19] Unu nu este nici Ființă, nici calitate, nici cantitate, așa cum nici existența nu este Ființă, calitate, cantitate etc. Invers, diferitele categorii au parte de existență și de unitate.

De asemenea, rezultă aceasta și din faptul ca termenul „un om" nu atribuie ceva în plus față de termenul „om", după cum nici /copula/ „a fi" nu atribuie ceva în plus față de „a fi" într-un anume fel, sau de o anumită mărime, sau esența unității nu adaugă nimic față de esența individualității.[20]

Capitolul 3

Unul și *multiplul* se opun în mai multe sensuri, dintre care unul se referă la opoziția celor două ca cea a indivizibilului față de divizibil. Căci ceea ce a fost divizat sau este divizibil se numește multiplu, în timp ce ceea ce este fie indivizibil, fie nu a fost divizat /se numește/ unu.

Deoarece însă opozițiile sunt de patru feluri, /în cazul nostru/, unul dintre termeni este exprimat prin privațiunea /celuilalt/, și nu este vorba despre o negație prin contradicție, nici prin relație, [ar fi vorba despre termeni contrari].[21]

Or, *unul* se concepe și se lămurește pornind de la contrariul său, iar indivizibilul — pornind de la divizibil; de aceea mulțimea și divizibilul sunt mai accesibile senzației decât indivizibilul. Rezultă că, din punct de vedere conceptual, mulțimea este anterioară indivizibilului datorită senzației.[22]

---

[20] Vezi Cartea Gamma, cap. 2.

[21] Cele patru feluri de opoziție sunt: contradicția, contrarietatea, relația și privațiunea. V. Cartea Delta, cap. 10. Opoziția unului și a multiplului, redusă la cea a indivizibilului și a divizibilului, este de tipul privațiunii: indivizibilul este privația divizibilului. (Textul este incert, de altfel.)

[22] Pasaj dificil: aparent Aristotel se contrazice: dacă conceptual multiplul este anterior unului, cum de se întâmplă aceasta „datorită senzației". Cred că Aristotel vrea să spună următoarele: raționând asupra unului și a multiplului, dar totodată ținând seama și de exigențele senzației, vom constata că multiplul este cunoscut înaintea unului, căci senzația înfățișează multiplicitatea lucrurilor. Unul este totuși anterior multiplului, dar nu pentru cunoașterea umană, ci în sine. V. Cartea Zeta, cap. 4.

Dar proprii unului sunt, așa cum am explicat în *Diviziunea contrariilor*, identicul, asemănătorul și egalul, în timp ce multiplului îi sunt proprii diferitul, neasemănătorul și inegalul.

Or, fiindcă identicul are multe sensuri, noi ne referim uneori la el în sensul identității numerice, alteori îl avem în vedere când ceva ar fi unu /și identic cu sine/ și ca formă, dar și numeric, de exemplu, când am spune că *tu ești unu și același cu tine însuți și ca formă și ca materie*.[23] În alt sens /vorbim despre identitate/, 1054 b
dacă definiția *Ființei prime*[24] ar fi una și aceeași, precum spunem că liniile drepte egale sunt identice, și că /sunt identice/ și patrulaterele cu laturi și unghiuri egale, deși ele formează o multiplicitate. Dar în aceste cazuri egalitatea reprezintă o unitate.

Sunt /considerate/ asemănătoare lucrurile care nu sunt absolut identice, nici indistincte în privința Ființei lor compuse, dar sunt /totuși/ identice ca formă, precum patrulaterul mai mare este *asemenea* patrulaterului mai mic, și dreptele inegale /sunt și ele /*asemenea*. Ele, într-adevăr, sunt asemenea, dar nu sunt pur și simplu identice. Alte lucruri, la care există o proprietate în grad mai mare sau mai mic, /sunt asemănătoare/ dacă, având aceeași formă, nu au proprietatea respectivă nici în grad mai mare, nici mai mic. Alte lucruri sunt numite asemănătoare, dacă ar poseda una și aceeași proprietate ca formă, precum albul, în proporție mare sau mică, fiindcă forma lor este una. Altele sunt numite asemănătoare, dacă au, printre însușiri, mai multe identice decât diferite, fie în mod absolut, fie /le au comune/ pe cele la vedere <τὰ πρόχειρα>; de pildă, cositorul este asemănător argintului prin faptul ca este alb, aurul este asemănător focului prin faptul că e galben și roșcat.

De aici rezultă cu claritate că și *altul* <τὸ ἕτερον>, *și neasemănătorul au mai multe sensuri:* mai întâi, altul și identicul

[23] Se vede de aici că diferențierea indivizilor aparținând aceleiași specii este, la Aristotel, o chestiune de diferență de materie. Dacă și materia este identică, indivizii formează o unitate numerică, adică este vorba despre unul și același individ.

[24] Adică Forma.

sunt termeni opuși; iată de ce orice lucru este față de orice lucru fie *identic*, fie *un altul*.

În alt sens, /se spune că sunt *alte* lucruri/ dacă nu există deopotrivă atât o singură materie, cât și o singură formă; de aceea tu ești alt om decât vecinul tău. În al treilea sens se vorbește în matematică.

Așadar, ceva este identic /cu ceva/ sau divers /în raport cu ceva/ fiindcă orice se raportează la orice; e vorba despre lucrurile care au unitate și existență. Căci /„altul" nu este termenul/ contradictoriu pentru identic; de aceea identicul și altul nu sunt predicate ale celor ce nu există (în cazul lor se poate vorbi despre neidentic), ci sunt predicatele tuturor existențelor. Căci fie sunt unul și același lucru, fie nu sunt unul și același lucru toate câte sunt în mod natural existențe și unități.[25]

Astfel se opun altul și identicul.

Diferența <διαφορά>, însă, și *alteritatea* <ἑτερότης> nu sunt totuna. Într-adevăr, nu este necesar ca „altul" și termenul la care el se raportează să fie *altele* în virtutea unei note distinctive: căci orice lucru existent este fie altul, fie același /cu un alt lucru existent/. Dimpotrivă, *diferitul* este diferit prin *ceva anume* de lucrul de care el este diferit, astfel încât *este necesar să existe ceva identic față de care lucrurile respective să se diferențieze* <ταῦτα τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν>.[26]

---

[25] Altul și identicul — spune Aristotel nu sunt termeni contradictorii, deoarece două lucruri pot să nu fie nici identice, dar nici diverse, în măsura în care sunt asemănătoare sau diferite (v. *infra*). Aceasta este valabil pentru ceea-ce-este, pentru existențe. Două entități inexistente, de exemplu un triunghi pătrat și un pătrat cu trei diagonale, nu pot fi decât declarate non-identice. Ideea este că pentru a stabili identitatea sau alteritatea trebuie să fim asigurați mai întâi că entitățile comparate au o existență efectivă.

[26] În ultimă instanță, singura notă comună în cazul alterității simple este existența. Dar diferența, spune Aristotel, presupune mai mult: o trăsătură anume diferențiatoare, identificată de obicei (dar nu obligatoriu, cum se va vedea) cu forma sau cu actualizarea, și un substrat comun, genul, identificat cu materia sau virtualitatea.

Iar acest ceva identic /pe care lucrurile îl au în comun/ este *genul* sau *specia* /forma/. Într-adevăr, orice diferențiere se manifestă fie prin *diferența generică*, fie prin *diferența specifică* <πᾶν τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει>.[27]

Prin gen se diferențiază lucrurile care nu au comună materia, nici nu comportă o generare reciprocă, precum cele care aparțin unei categorii diferite. Prin specie se diferențiază lucrurile care posedă un același gen (se numește „gen" predicatul prin care sunt numite la fel ambele specii, diferite sub raportul Ființei)[28].

Contrariile sunt diferite, iar contrarietatea este o diferență. Că presupunem corect acest lucru este limpede prin inducție: căci toate lucrurile care se diferențiază /între ele/ par să fie și identice; ele nu sunt diverse pur și simplu, ci unele sunt diverse datorită genului, altele se află cuprinse în aceeași formulă a predicației, încât ele aparțin aceluiași gen și sunt identice prin gen. S-a arătat în altă parte ce fel de lucruri sunt identice sau 1055 a
diverse prin gen.

---

[27] Pasajul comportă o anumită neclaritate: lucrurile diferite au un element comun totuși, în raport cu care ele sunt diferite. Dacă ele sunt plasate în genuri diferite, atunci nu pot avea în comun decât cel mult un gen superior: de exemplu, vietățile și mineralele au ca gen comun substanțele chimice compuse. Dacă genul este comun, atunci diferența se face prin specie. În fine, dacă elementul comun este specia, atunci diferența se face prin unirea formei cu materia concretă.

Nu trebuie uitat că Aristotel identifică genul cu materia și specia (forma) — εἶδος — cu diferența (actualizarea). Elementul comun este așadar „materie", în timp ce elementul diferențiator este „forma" (sau actualizarea).

În orice caz, pasajul acesta și cel care urmează până la sfârșitul capitolului au dat multă bătaie de cap interpreților.

În fapt, Aristotel stabilește sensurile a doi termeni: *altul* — ceea ce nu presupune nici o identitate, în afară de existența pură, și *diferitul*, care presupune și o notă comună.

[28] Specia „om" și specia „cal" sunt diferite sub raportul Ființei lor formale, dar li se poate atribui același predicat: cel de „animal".

Capitolul 4

Deoarece este posibil ca lucrurile diferite să se diferențieze reciproc mai mult sau mai puțin, există și *diferența maximă*, și pe aceasta o numesc *contrarietate* <ἐναντίωσις>. Că ea este diferența maximă este clar în baza inducției. Într-adevăr, la lucrurile care *se diferențiază prin gen* nu există un drum de trecere între ele, ci ele sunt plasate la mare distanță și sunt *incomensurabile* <ἀσύμβλητα>.[29]

Dar lucrurile *care se diferențiază prin specie* sunt generate din contrarii luate ca termeni extremi; or, distanța dintre termenii extremi este maximă; rezultă că și distanța dintre contrarii /este maximă/. Însă ceea ce este maxim în fiecare gen este perfect <τέλειον>. Într-adevăr, este maxim lucrul care nu poate fi depășit, iar perfect este acela în afara căruia nu se poate concepe nimic. Iar *diferența perfectă* <τέλειος διαφορά> *posedă limita, finalitatea* <τέλος>. (Ca și în alte cazuri, se numește „perfectă" pentru că își posedă limita și finalitatea.) Or, în afara limitei și a finalității nu există nimic; acestea reprezintă extremitatea în orice /gen/ și ele cuprind /totul/, de aceea în afara lor nu există nimic, și nici perfectul nu are nevoie de nimic.[30]

Că, așadar, contrarietatea este *diferența perfectă*, rezultă din toate acestea: căci, lucrurile contrarii fiind luate în mai multe sensuri, faptul de a fi perfect va sosi îndată ce la ele va sosi și

---

[29] De fapt, după cum se vede, diferența prin gen nu este o diferență propriu-zisă, de aceea Aristotel consideră că diferența maximă este cea dintre contrarii în cadrul aceluiași gen. O anumită imprecizie terminologică de detaliu nu împiedică însă ca ideea să fie foarte clară, în ansamblu.

[30] În greacă „perfect" provine de la cuvântul care înseamnă „sfârșit", dar și „finalitate", „scop". Acest lucru este foarte important pentru a înțelege cum conectează în mod subtil Aristotel ideea diferenței perfecte (adică a formei, esenței, Ființei) cu cea a finalității (scopul, actualizarea). Această conectare este poate elementul esențial din metafizica lui Aristotel alături de ideea multiplicității sensurilor existenței și cea a Ființei.

contrarietatea. Acestea fiind zise, este clar că nu este posibil să existe /chiar/ cu unul mai multe contrarii /decât două/. (Nici ceva mai extrem decât extremul nu există, nici mai mulți termeni extremi decât doi nu există pentru un singur interval.)

În general, dacă contrarietatea este o diferență, și dacă diferența este între doi termeni, rezultă că *și diferența perfectă este între doi termeni.*

Este necesar ca și celelalte definiții ale termenilor contrarii să fie adevărate, /dacă se pornește de la „diferența perfectă"/: diferența perfectă diferențiază cel mai mult (pentru lucrurile care se diferențiază prin gen, ca și pentru cele care se diferențiază prin specie nu se poate concepe ceva exterior. S-a arătat, într-adevăr, că în raport cu lucrurile din afara genului nu există diferență /în sens propriu/; deci diferența maximă se regăsește /în cadrul aceluiași gen/). Or, cele care se diferențiază cel mai mult în cadrul aceluiași gen sunt contrarii, deoarece diferența perfectă dintre acestea este maximă. De asemenea, cele care se diferențiază cel mai mult *în cadrul aceluiași receptacul* sunt contrarii, deoarece *materia* este identică pentru contrarii[31]; de asemenea, /sunt contrarii/ și cele care se diferențiază cel mai mult sub autoritatea aceleiași capacități sau virtualități (căci și știința referitoare la /obiectele /situate în același gen este unică). În cazul acestora diferența perfectă este maximă.

Prima contrarietate este cea dintre *posesie* și *privațiune*, dar nu orice privațiune (căci „privațiune" are mai multe sensuri), ci aceea care este perfectă. Celelalte contrarii se concep după modelul acestei contrarietăți. Unele lucruri se numesc contrarii prin aceea că posedă, altele fiindcă fac sau pot face, altele fiindcă sunt preluări sau pierderi ale acestor contrarii sau ale altora.

Iar dacă aparțin opozițiilor și contradicția, și privațiunea, și contrarietatea, și relația, prima dintre acestea este contra- 1055 b
dicția. Propriu contradicției este *că ea nu admite vreun termen intermediar* /între cei doi termeni contradictorii/. Însă contrarietatea admite intermediari, de unde se vede că nu e

[31] Ceea ce este materia sensibilă pentru indivizi, este genul pentru specii, și, de asemenea, virtualitatea în raport cu actualizările sale.

totuna contradicția și contrarietatea.[32] *Iar privațiunea este un fel de contradicție.* Căci suferă o privațiune fie totală, fie cumva determinată ori cel cu totul incapabil să aibă /o anume calitate/, ori cel care, născut fiind să aibă o anumită calitate, nu o are totuși. (În multe moduri vorbim despre „privațiune", așa cum am arătat în altă parte.[33])

Rezultă că privațiunea este o contradicție, fie că e definită drept o incapacitate, fie că e asociată cu substratul care o acceptă. De aceea, dacă nu există termen mediu în cazul contradicției, pentru unele privațiuni există: într-adevăr, orice lucru este ori egal, ori non-egal /cu un altul/, dar nu orice lucru este fie egal, fie inegal, ci, dacă totuși este în acest fel, el e astfel doar pe un substrat /care admite/ egalitatea.[34]

Or, dacă generările /lucrurilor/ au loc prin intermediul materiei pornind de la contrarii, ele apar fie din formă și din posesia formei, fie dintr-o privațiune de formă, de configurație; este atunci limpede că orice contrarietate este o privațiune, dar *nu orice privațiune este o contrarietate.* Motivul este că lucrul privat de ceva poate fi privat în multe feluri. Termenii ultimi însă, din care provin schimbările, sunt termenii contrari. Aceasta se vădește prin inducție: într-adevăr, orice contrarietate are privațiunea drept unul dintre termenii contrari, dar lucrurile nu decurg asemănător în toate situațiile: inegalitatea este /privațiunea/ de egalitate, neasemănarea este privațiunea de asemănare, viciul este privațiunea de virtute.

---

[32] „Sănătosul" și „bolnavul" sunt contrarii, în timp ce „sănătosul" și „non-sănătosul" sunt contradictorii. În cazul propozițiilor: Universala afirmativă și universala negativă sunt contrare; universala afirmativă și particulara negativă sunt contradictorii.

[33] Cartea Delta, cap. 22.

[34] Opoziția egal-inegal presupune un substrat care acceptă o relație cantitativă. Acolo unde nu se poate vorbi despre cantitate, se poate spune doar că avem de-a face cu o non-egalitate; de exemplu, între roșu și galben nu există nici egalitate, nici inegalitate, ci doar non-egalitate.

Cu toate acestea, nu se poate spune că egalul și inegalul sunt termeni contrarii, în sensul în care recele și caldul sunt. Recele și caldul admit intermediar, dar egalul și inegalul nu.

Deosebirea /între asemenea situații/ a fost menționată: într-un caz, /există privațiune/ numai dacă lucrul respectiv este privat de ceva, în alte situații — dacă este privat de ceva într-un anumit moment sau într-o etapă /a vieții/, de exemplu, la o anumită vârstă, sau într-o privință capitală, sau în toate privințele.

De aceea, pentru unele /contrarietăți/ există termeni medii, și există oameni care nu sunt nici virtuoși, nici vicioși, în timp ce pentru altele — nu există, ci este necesar ca un număr /natural/ să fie ori impar, ori par; motivul este că în prima situație există un substrat definit, ceea ce nu este cazul în cea de-a doua situație.[35]

Rezultă în mod evident că întotdeauna unul dintre contrarii este conceput ca o privațiune. Dar e destul ca primele /genuri/ și genurile contrariilor /să aibă această proprietate/, de exemplu, unul și multiplul; căci celelalte /contrarii/ se pot reduce la acestea.

Capitolul 5

Deoarece *un contrariu are un singur contrariu*, s-ar putea pune întrebarea în ce fel se opun unul și multiplul, apoi în ce fel se opune egalul marelui și micului.

Or, noi, întotdeauna într-o opoziție, folosim interogația disjunctivă, de exemplu „care din două, e alb sau e negru?" și /de asemenea/: e alb, sau e non-alb? Nu întrebăm /ceva de tipul/ „e oare om, sau alb?" decât dacă asumăm o anumită ipoteză /disjunctivă/ și vrem să știm, de exemplu, dacă a venit

---

[35] În primul caz, substratul este un om, care are o natură determinată (e o Ființă), indiferent dacă este vicios sau virtuos. Nu există om nedeterminat. În al doilea caz, numărul — nefiind o Ființă — nu are o natură determinată.

S-ar putea spune și altfel: a fi sau nu virtuos pentru om ține de proprietățile contextuale, care nu determină esențial subiectul. A fi sau nu par pentru număr (sau a fi masculin sau feminin pentru om) ține de proprietățile esențiale (intră în definiția esenței) și în absența lor, subiectul este indeterminat. Contrarietatea par-impar este o contradicție, căci un număr întreg nu poate fi decât sau par, sau impar.

Cleon sau Socrate. Dar acest tip ultim de întrebare nu se pune cu necesitate pentru nici un gen, ci el provine în ultimă instanță din *întrebarea disjunctivă fundamentală.* Căci numai termenii *opuși* <ἀντικείμενα> nu pot exista laolaltă[36], lucru de care se
1056 a folosește și cel care întreabă: „cine a venit?" Căci dacă ar putea sta laolaltă, întrebarea ar fi ridicolă. Dar chiar dacă /Socrate și Cleon ar veni împreună/, și în acest fel întrebarea se reduce la opoziție, anume la opoziția dintre unu și multiplu, de pildă: au venit amândoi sau numai unul dintre ei?[37]

Așadar, deoarece în opoziții cercetarea se face întotdeauna printr-o întrebare disjunctivă, dar se spune, pe de altă parte: este mai mare, sau mai mic, sau egal? — problema este de a ști care este în raport cu acești termeni termenul opus egalului. Căci /egalul/ nu se poate opune nici unuia dintre ei, nici ambilor. De ce oare s-ar opune mai curând mai marelui decât mai micului? În plus, egalul se opune /și/ inegalului, de unde rezultă că egalul va avea mai multe contrarii decât unul singur. Iar dacă inegalul semnifică același lucru concomitent în ambele sensuri, ar trebui ca egalul să fie opusul a doi termeni (aceasta este o dificultate care vine în ajutorul celor care susțin că inegalul este o dualitate). Însă, în acest fel, un lucru ar avea două contrarii, ceea ce este cu neputință.

În plus, egalul apare a fi situat între mare și mic, dar nici o contrarietate nu se află la mijloc și nici din definiția ei acest lucru nu este posibil.[38] Căci nu ar putea exista contrarietate

[36] Opoziția poate fi ori contradicție, ori, cum rezultă din exemplele de mai jos, contrarietate.

[37] Aristotel vrea să arate că orice întrebare dublă se reduce până la urmă la o întrebare disjunctivă, în care termenii respectivi sunt contradictorii. Întrebarea: „Cine a venit, Cleon sau Socrate?" se reduce la două întrebări disjunctive: 1) Cei doi au venit împreună sau a venit numai unul singur? 2) Dacă a venit numai unul singur, acela este unul sau celălalt?

[38] Într-adevăr, după cum s-a arătat în capitolul anterior, contrarietatea presupune o distanță maximă dintre contrarii, ceea ce înseamnă că între un termen mediu și un extrem nu există contrarietate, deoarece distanța nu este maximă.

perfectă situată între /alți termeni/, ci mai curând ea are întotdeauna un termen /intermediar/ situat între sine /ca unul dintre contrarii și celălalt contrariu/.

Rămâne atunci ca /egalul/ să se opună /marelui și micului/ fie ca negație, fie ca privațiune. Dar el nu se poate opune ambelor; într-adevăr, de ce s-ar opune mai curând marelui decât micului? Prin urmare, egalul este o *negație privativă și a marelui, și a micului.* De aceea, în raport cu ambii se pune întrebarea disjunctivă, dar nu în raport doar cu unul dintre ei.[39]

De exemplu, nu se poate întreba /cu sens disjunctiv/: e mai mare sau egal, e egal sau mai mic? Întotdeauna /în acest caz/ sunt trei termeni.[40]

Dar /opoziția respectivă/ nu este o privațiune în mod necesar. Căci nu orice lucru care nu e nici mai mare, nici mai mic, e egal, ci doar acelea care prin natura lor sunt astfel.[41]

Prin urmare, egalul este ceea ce nu este nici mare, nici mic, dar capabil prin natură să fie sau mare, sau mic. Și el se opune ambilor, ca o negație privativă. De aceea el se află între /mai/mare și /mai/ mic.

Și ceea ce nu e nici bun, nici rău se opune și binelui, și răului, doar că e lipsit de un nume. Într-adevăr, și unul și celălalt au multe sensuri și nu există un unic subiect care le primește. Mai degrabă însă ceea ce nu este nici alb, nici negru /are un nume/, dar nici acesta nu are de fapt un singur nume, ci sunt definite cumva culorile cărora le revine această negație privativă: căci e necesar ca /acest intermediar/ să fie ori cenușiu, ori pal, ori ceva asemănător. Încât cei care susțin că toate cazurile sunt asemănătoare /cu acestea/ nu fac reproșuri întemeiate /adversarilor lor/: ei spun că ar exista un termen mediu între gheată și mână

[39] Când spunem că A este egal cu B, spunem implicit că A nu e nici mai mare, nici mai mic decât B. Prin urmare egalul neagă atât mai marele, cât și mai micul.

[40] Trebuie întrebat: e egal, sau inegal? Iar dacă e inegal, abia atunci se poate întreba: e mai mare, sau mai mic?

[41] Roșul nu e nici mai mic, nici mai mare, nici egal cu albul, deoarece genul culorii nu admite relație „mai mare".

care nu e nici gheată, nici mână, de vreme ce și ceea ce nu e nici bun, nici rău formează un intermediar între bun și rău, dat fiind că ar trebui să existe un intermediar pentru toate lucrurile.

Dar nu e necesar ca aceasta să se întâmple. Căci pe de-o parte există negarea simultană a termenilor contrarii care admit termen mediu și între care există firesc o anumită distanță. Dar în cazul altor lucruri nu se poate /de fapt/ vorbi despre dife-
1056 b rență. Căci sunt negați simultan termeni care se află cuprinși fiecare în alt gen, astfel încât nu există aici /pentru ei/ un unic substrat material comun.[42]

Capitolul 6

Dificultăți asemănătoare ar putea apărea și în legătură cu unul și multiplul. Căci dacă multiplul este opus unului în mod univoc <ἁπλῶς>, se vor ivi multe imposibilități: într-adevăr, unul va fi *puțin* sau *puține* lucruri, iar multiplul se va opune și puținului.[43]

În plus, doiul este multiplu, dacă dublul este numit multiplu, și anume multiplu cu doi; de unde rezultă că unul este puțin. Căci în raport cu ce este doiul multiplu, dacă nu în raport cu unul și cu puținul? În fapt, nu există nimic mai puțin /decât unul/.

De asemenea, precum lungul și scurtul sunt în lungime, tot așa în mulțime sunt multul și puținul; și ceea ce ar fi *mult* înseamnă și *multe* lucruri, dar și *multe* lucruri înseamnă *mult* (dacă nu există vreo diferență într-un continuu bine definibil); rezultă atunci că *puținul va fi o mărime, încât și unul va fi o mărime*, dacă este în această situație puținul. Acest lucru devine necesar, dacă doiul este o multiplicitate. Dar probabil că multiplicitatea se concepe, într-un sens, echivalentă cu multul,

---

[42] E cazul situației cu mâna și gheata: nu există un gen comun al lor și de aceea nici nu se poate vorbi despre intermediar.

[43] Într-adevăr, se stabilise că orice lucru nu poate avea decât un singur contrar; or, dacă multiplicitatea are drept contrar pe de-o parte unitatea, pe de altă parte puținul, același lucru va avea două contrarii.

dar ele rămân totuși noțiuni diferite: de exemplu, apa este ceva mult, dar nu e o multiplicitate.[44]

Or, în cazul lucrurilor divizibile spunem că /sunt multe/ într-un anumit sens, dacă ele alcătuiesc o mulțime în exces, fie în mod absolut, fie relativ la ceva (și, la fel, puținul este o mulțime având o lipsă); în alt sens însă, ele sunt multe *numeric*, și numai în acest caz /multul/ se opune unului. În acest fel vorbim despre unu sau multiplu, ca și când cineva ar vorbi despre *un* /lucru/ și *unele* /lucruri/, sau despre alb și albe, cât și despre lucrurile măsurate în raport cu măsura [și măsurabilul]. În acest fel vorbim despre multiple <πολλαπλάσια>. Căci fiecare număr este mult, fiindcă el constă din unități, și fiindcă este măsurabil, fiecare în parte, cu ajutorul unului, fiind opus unului, nu puținului.

În acest sens și doiul este *mult,* dar nu este ca o mulțime având un exces, fie în raport cu ceva, fie în mod absolut, ci el e luat ca primul /mult/. Dar, la modul absolut, doiul este puțin. Căci el este prima mulțime având o lipsă.[45]

(De aceea Anaxagoras s-a înșelat spunând că toate cele erau laolaltă indefinite și ca mulțime, și ca micime; ar fi trebuit să spună, în loc de „micime“, „puținătate“. Căci lucrurile nu erau indefinite /în acel sens/.)[46]

Într-adevăr, puținul nu există datorită unului, după cum susțin unii, ci datorită doiului.

Așadar unul și multiplul aflate în numere se opun precum măsura și măsurabilul. Acelea sunt luate ca relative, câte nu aparțin relativelor în sine. Într-adevăr, am distins în altă parte că relativele se concep în două sensuri, într-un sens ca contrarii,

---

[44] Toată această discuție pare fastidioasă și chiar inutilă, în fond reducându-se la constatarea că multul și puținul sunt noțiuni relative. Dar trebuie înțeles că Aristotel polemizează mereu cu sofiștii și că dorește să nu le lase acestora nici o portiță de scăpare.

[45] Dacă unul, la modul absolut, nu este mulțime, ci este opus mulțimii, prima mulțime este doiul. Dar fiindcă doiul este mai mic decât treiul și alte mulțimi, el este prima mulțime definită prin lipsă, *ca mulțime.*

[46] Multul se opune puținului, nu micului — spune Aristotel.

într-alt sens ca știință în raport cu obiectul de cunoscut, datorită faptului că ceva este raportat la altceva.[47] Și, pe de altă parte, nimic nu se opune ca unul sa fie considerat mai mic decât altceva, de pildă, decât doi.

Dar, *dacă el este mai mic, el nu este totodată și mic.* Căci mulțimea este ca un gen al numărului; într-adevăr, numărul este o mulțime măsurată cu unitatea, și astfel unul și numărul
1057 a se opun cumva, dar nu ca contrarii, ci ca entități aparținând relativelor, după cum s-a arătat. *În felul în care primul este /unitatea de/ măsură, iar celălalt este obiectul măsurat, în acest fel ele se opun.* De aceea nu orice este o unitate este și un număr, de pildă, dacă este vorba despre ceva indivizibil.[48]

Însă știința, raportată în mod similar la obiectul cognoscibil, nu se comportă totuși în mod similar /ca unul față de număr/. S-ar părea, într-adevăr, *că știința este o /unitate de/ măsură și că obiectul cognoscibil este lucrul măsurat,* însă se întâmplă ca orice știință să fie un obiect cognoscibil, dar nu orice obiect cognoscibil este o știință, fiindcă într-un anume fel *știința se măsoară prin obiectul cognoscibil.*

Cât despre mulțime, aceasta nu este nici contrariul puținului — contrariul acestuia este multul luat ca o mulțime care depășește cantitativ față de o mulțime care este depășită cantitativ —, nici lui unu în general. Ci mulțimea, după cum s-a spus, /se opune unului/ *în sensul în care ea este divizibilă, în timp ce unul este indivizibil.* În alt sens, mulțimea și unul se opun ca relații, la fel cum ştiința se opune obiectului de cunoscut, dacă mulțimea este număr, în timp ce unul este unitatea de măsură /cu care se măsoară numărul respectiv/.

---

[47] Cartea Delta, cap. 15.

[48] Nu trebuie uitat că pentru greci unu nu este număr, deși existența sa face numerele posibile. Motivul principal pentru această distincție este că numărul este socotit a fi o multiplicitate, în timp ce unul (în sens absolut) este opusul multiplicității. Pe de altă parte, pentru greci, numerele (naturale) erau ori pare, ori impare; or, despre unu nu se poate spune nici că e par (nu e divizibil cu doi), nici impar (nu admite un element central).

Capitolul 7

Deoarece este cu putință să existe un intermediar între contrarii și el chiar există între unele contrarii, este necesar ca intermediarele să provină din contrarii. Într-adevăr, toate intermediarele, ca și lucrurile ale căror intermediare sunt ele, *se află în același gen.*

Căci spunem că sunt intermediare acele stadii prin care este necesar să treacă, în prealabil, ceea ce se află în proces de transformare. (De pildă, dacă s-ar trece de la /sunetele/ corzii superioare a lirei spre cele date de coarda inferioară chiar și cu foarte puțin, se va ajunge mai întâi la sunete intermediare.[49] Și în cazul culorilor, dacă se va trece de la alb către negru, se va ajunge la purpuriu și la gri mai înainte de negru. La fel și în celelalte cazuri.)

Dar în transformările de la un gen la alt gen nu există /termen intermediar/ decât în mod contextual, de exemplu, dacă se trece de la o culoare la o formă.[50] *Este, prin urmare, necesar ca intermediarele să se afle în același gen atât cu ele însele, cât și cu termenii ale căror intermediare sunt ele.* Însă toate intermediarele sunt între anumiți termeni opuși. Căci numai pornind de la astfel de termeni luați intrinsec este posibilă transformarea. Iată de ce este imposibil să existe un intermediar pentru termeni care nu sunt opuși: în acest caz, ar putea exista transformare chiar și pornind de la termeni neopuși.

Dar nu există termen mediu între termenii opuși ai unei *contradicții* (aceasta este contradicția — o opoziție unde sau unul, sau altul dintre cei doi termeni este, într-un fel sau altul, prezent, ea neavând nimic intermediar).[51]

---

[49] Lira avea trei corzi: cea superioară <ὑπάτη> având însă sunetele cele mai joase, cea intermediară <μέση> și cea inferioară <νήτη> cu sunetele cele mai înalte.

[50] De pildă, dacă s-ar spune că, atunci când o bucată de metal s-ar topi în foc, am spune că se trece de la un metal cenușiu la un unul lichid.

[51] Contradicția este între A și non-A, astfel încât un subiect S să fie ori A, ori non-A; nu poate, prin urmare, exista termen intermediar, conform principiului terțiului exclus. (Cartea Gamma, cap. 7.)

În rest, termenii opuși sunt prin *relație*, prin *privațiune* și prin *contrarietate.*[52] În cazul relațiilor care nu sunt contrarietăți, nu există intermediar, deoarece aici /termenii/ nu se află situați în același gen. Într-adevăr, care este intermediarul dintre știință și obiectul ei? În schimb, există un intermediar între mare și mic.

1057 b Dar, dacă intermediarele se află situate în același gen, după cum s-a arătat, și anume, situate între contrarii, *este necesar ca ele să constea din aceste contrarii.* Căci, sau va exista un anume gen al lor, sau nici unul. Iar dacă va exista un gen /al contrariilor/, astfel încât să existe ceva anterior contrariilor, diferențele contrare vor fi anterioare /speciilor contrarii/ — adică diferențele care produc speciile contrare ale genului: într-adevăr, speciile sunt formate din gen și din diferențe. (De exemplu, dacă albul și negrul sunt contrare, primul este o culoare care distinge /obiectele/ <διακριτικὸν χρῶμα>, iar celălalt este o culoare care le confundă <συγκριτικὸν χρῶμα>. Acestea — ceea ce distinge și ceea ce confundă — sunt diferențele, ce sunt anterioare /culorilor respective/. *Astfel încât aceste /diferențe/ reciproc contrarii sunt anterioare, iar diferențele contrarii sunt mai degrabă contrarii /decât speciile contrarii/.*)[53]

Dar și celelalte /specii/, și intermediarele sunt alcătuite din gen și din diferențe. (De exemplu, culorile sunt intermediare între alb și negru și trebuie concepute ca provenind din gen — culoarea este un gen — și din anumite diferențe. Dar aceste diferențe nu vor fi primele contrarii[54], căci de ar fi așa, fiecare culoare ar fi sau alb, sau negru. Așadar există și alte diferențe și ele vor fi situate între *primele contrarii*, în timp ce *primele*

---

[52] *Relație*: mamă–copil; *privațiune*: întreg–neîntreg; *contrarietate:* rece–cald.

[53] Contrariile sunt produse, în cadrul genului, de aplicarea unor diferențe care trebuie să fie ele însele contrarii pentru a produce speciile contrarii, și chiar în mai mare măsură contrarii decât speciile. Or, când aceste diferențe sunt prezente împreună în cadrul genului comun, ele nasc intermediarele. Iată de ce se poate spune că intermediarele sunt produse de contrarii.

[54] Adică diferențele care produc, de pildă, roșul sau galbenul.

diferențe sunt ceea ce distinge și ceea ce confundă.) Rezultă că trebuie căutate aceste prime elemente care nu sunt contrare în cadrul genului, respectiv, din ce anume constau intermediarele /situate între contrarii/. Căci este necesar ca cele situate în același gen să fie alcătuite din entități necompuse în raport cu genul, sau să fie /ele însele/ necompuse.[55]

Contrariile, așadar, *nu sunt compuse unele din altele*, încât sunt principii; intermediarele însă sunt /compuse/ fie toate, fie nici unul /nu este compus din contrarii/. Căci din contrarii se naște ceva, astfel încât să existe o transformare către acesta, înainte ca să existe transformare ducând către contrarii. Într-adevăr, /unul dintre contrarii/ va fi /în acest ceva/ mai mult sau mai puțin decât celălalt. Așadar și acesta va fi un intermediar între contrarii.

Și celelalte intermediare, prin urmare, sunt toate compuse. Căci un compus, mai mare fiind decât un termen /extrem/ și mai mic decât celălalt /termen extrem/, se compune din acei termeni față de care el este mai mare, respectiv mai mic. Dar, fiindcă nu există alți termeni aparținând aceluiași gen, anteriori contrariilor, toate intermediarele ar fi alcătuite din contrarii, astfel încât și toți termenii subordonați, contrariile, intermediarele, vor fi alcătuite din *primele contrarii*.[56] Că, așadar, intermediarele toate se află în același gen și sunt situate între contrarii, și că ele toate sunt constituite din contrarii este limpede.

Capitolul 8

Ceea ce este *altceva* prin specie este altceva față de ceva și trebuie ca acest ceva să aparțină ambelor lucruri. De exemplu, dacă ești un alt animal prin specie /decât mine/, este vorba despre două animale. *Este deci necesar ca cele diferite prin specie să se afle situate în același gen.* Într-adevăr, numesc „gen" ceva prin care ambele lucruri sunt concepute ca fiind unul și același,

[55] Diferența nu este reductibilă la gen.

[56] Evident, primele contrarii sunt diferențele contrarii despre care a fost vorba mai înainte.

având o diferență non-contextuală, fie că el este luat ca materie, fie într-altfel.

1058 a Într-adevăr, trebuie nu numai ca genul comun să aparțină /ambelor specii/, precum „ambele vietăți sunt animale“, ci și ca acest „animal“ să fie altul în fiecare dintre cele două vietăți, astfel încât *un animal este cal*, în timp ce *un altul este om*. De aceea acest gen comun trebuie să fie diferențiat prin specia unuia și a celuilalt. Va fi, prin urmare, în sine, o /specie/ — un animal calificat într-un fel, cealaltă — un animal calificat într-alt fel; de exemplu, primul va fi cal, al doilea — om. *Este atunci necesar ca această alteritate să fie diferența genului.* Numesc, într-adevăr, *diferența genului o alteritate* care face ca ceva anume /genul/ să fie altceva.

Ea va fi, așadar, o contrarietate (e clar în baza inducției). Într-adevăr, toate lucrurile se divid logic prin termeni opuși, și s-a arătat faptul că contrariile se află situate în același gen. Căci contrarietatea era o diferență perfectă, iar *orice diferență în specie este a ceva în raport cu altceva*, astfel încât acest /alt/ceva este identic și gen pentru ambele specii care sunt opuse /prin contrarietate/. (De aceea, toate contrariile se află situate *în aceeași linie de predicație* <συστοιχία τῆς κατηγορίας> — este vorba despre cele diferențiate prin specie și nu prin gen, și ele sunt cel mai mult diverse între ele; într-adevăr, diferența lor este perfectă. Iar ele nu pot să apară laolaltă.) Așadar, *diferența este o contrarietate.*

Aceasta înseamnă deci a fi altceva prin specie: când *entități indivizibile* <ἄτομα>, *aflându-se în același gen, posedă o contrarietate* (cele indivizibile și care nu posedă o contrarietate sunt identice prin specie).[57]

Contrarietățile apar, într-adevăr, în procesul de diviziune logică și la termenii intermediari, înainte chiar de a se ajunge la /speciile/ indivizibile.[58]

---

[57] ἄτομα (indivizibile) se referă aici la speciile indivizibile (*infimae species*), mai curând decât la indivizi.

[58] De exemplu, dacă se divide genul „animal“, se poate ajunge la termeni intermediari de tipul „animal cu blană“ – „animal fără blană“,

De aici rezultă că, în raport cu numitul gen, nici una dintre speciile genului nu este nici identică /cu el/, nici diferită /de el/ prin specie. Şi pe bună dreptate: căci materia este clarificată prin negaţie; iar genul este materia acelui lucru al cărui gen este numit (mă refer la gen nu în sensul de „neam", precum „neamul Heraclizilor", ci în sens natural.)[59]

De asemenea /speciile nu sunt nici identice, nici diferite/ nici în raport cu /speciile/ care nu se află în acelaşi gen, ci ele se vor diferenţia /doar/ prin genul /lor/ de acelea, în timp ce se vor diferenţia prin specie de speciile aflate în acelaşi gen. Căci este necesar să fie o contrarietate diferenţa a ceva /faţă de altceva/ care se diferenţiază prin specie. Or, diferenţa există numai la /speciile/ care sunt situate în acelaşi gen.

Capitolul 9

S-ar putea cineva întreba, de asemenea, de ce femeia nu se diferenţiază de bărbat prin specie, dat fiind că femininul şi masculinul sunt contrare, iar diferenţa este o contrarietate; totuşi un animal femelă şi unul mascul nu sunt diferite prin specie. Răspunsul este că *această diferenţă /între masculin şi feminin/ aparţine intrinsec animalului.* Ea nu este precum diferenţa dintre albeaţă şi negreală, ci atât femela, cât şi masculul aparţin *animalului* ca atare.[60]

între care există o opoziţie, chiar înainte de a se ajunge la speciile indivizibile, de tipul câini, vrăbii etc.

[59] Γένος înseamnă în greceşte, în sens, propriu, „neam", „familie"; semnificaţia cuvântului s-a abstractizat în speculaţia filozofică. La Aristotel, „genul" este echivalentul logic al „materiei" pe plan fizic.

[60] Este vorba, desigur, despre distincţia dintre diferenţe esenţiale, cuprinse în definiţia speciei sau a genului, şi diferenţe extrinseci definiţiei. Animalul conţine, în definiţia sa, noţiunea femininului şi a masculinului. De asemenea, orice specie subordonată unui gen trebuie să împărtăşească proprietăţile esenţiale ale genului.

Această aporie este aproape identică cu cea care vrea să știe de ce o contrarietate creează specii diferite, în timp ce alta — nu, de exemplu, contrarietatea dintre „cu picioare" și „înaripat" — da, dar aceea dintre albeață și negreală — nu. Sau e așa fiindcă unele sunt *însușiri proprii ale genului* <οἰκεῖα πάθη τοῦ γένους>, *în timp ce altele nu sunt?*[61]

1058 a Apoi, există, pe de-o parte, forma, pe de altă parte, materia.[62] Or, contrarietățile din formă /definiție/ conduc la o diferență specifică, în schimb, cele care se află în compusul cu materie nu conduc la așa ceva. Iată de ce nici pielea albă, nici cea neagră a omului nu /formează specii diferite/, nici nu există o diferență /specifică/ a omului alb în raport cu omul negru, nici măcar dacă i s-ar da un nume diferit. Căci /în acest fel/ omul este luat ca materie, or, materia nu produce diferența /specifică/. De aceea oamenii /individuali/ nu sunt specii ale „omului", deși cărnurile și oasele din care cutare sau cutare este alcătuit sunt diferite. Evident, întregul compus este diferit, dar în specie nu există diferență, pentru că nu există contrarietate inclusă în definiție. Iar aceasta este ultimul indivizibil /din punct de vedere conceptual/.

Callias este forma-/definiție/ luată împreună cu materia. Iar albul este om, deoarece Callias este om, însă numai *într-un anume context* omul /este alb/. Nici cercul din bronz, nici cel din lemn /nu sunt specii diferite ale cercului/. Nici triunghiul din bronz, nici cercul de lemn nu se diferențiază în ceea ce privește specia din cauza materiei /diferite/, ci fiindcă în definiția lor se află o contrarietate.[63]

[61] Însușirile proprii (intrinseci) ale genului subordonat creează diferențe de tip specific, în timp ce alte însușiri, care nu sunt intrinseci — nu creează astfel de diferențe.

[62] Se știe că genul — privit dinspre specii — este identificat cu materia. În alt sens, genul poate fi văzut ca o specie mai cuprinzătoare și definit ca atare. Regula este că ceea ce este cuprins în definiție conduce la diferențieri specifice.

[63] Încă o dată, trebuie observată complexitatea noțiunii de „materie" la Aristotel. 1) „Materia" este „materialul" din care este alcătuit

Dar oare materia nu produce lucruri diferite prin specie, fiind ea cumva diferită, sau sunt situații când ea produce astfel de lucruri? De ce *acest* cal este diferit prin specie de *acest* om? Desigur, formele lor sunt unite cu materia. Sau, fiindcă există o contrarietate în formă sau definiție? Dar există /o contrarietate/ și între omul alb și calul negru, iar ea ține de specie, și nu de faptul că unul este alb și celălalt negru, deoarece, chiar dacă ambii ar fi albi, totuși cele două viețăți ar fi diferite ca specie.

Dar masculinul și femininul sunt însușiri *proprii* animalului, însă ele nu se află în Ființa sa, ci în materie și în trup; de aceea aceeași sământă devine femelă sau mascul supusă fiind unor anumite acțiuni.[64]

S-a arătat, așadar, ce înseamnă a fi diferit prin specie, și de ce unele lucruri se diferențiază prin specie, în timp ce altele — nu.

Capitolul 10

Deoarece contrariile sunt diferite prin specie, iar pieritorul și nepieritorul sunt contrarii (privațiunea este, într-adevăr, o

---

un corp. 2) „Materia" este, sub raport logic, genul proxim. Așa cum insul individual se compune din materie (material) și formă (configurație), specia se compune din gen și din diferență. Ceea ce asociază ambele „materii" este aspectul lor de virtualitate, faptul că ele, indeterminate fiind, pot avea diferite deveniri.

[64] Această teorie biologică este asociată cu ideea că există proprietăți intrinseci. Acestea ar fi însă ale materiei, și nu ale formei. Vezi și nota 60. Există, prin urmare:

a) diferențe individuale, date de materia diferită în cadrul aceleiași specii (alb-negru).

b) diferențe ținând de esența speciei, dar care nu sunt totuși cuprinse în definiția speciei (masculin-feminin) și care nu creează specii separate.

c) diferențe între specii diferite, atunci când există definiții diferite, care presupun un gen comun (om-cal).

d) diferențe sau mai degrabă alterități în cazul unor genuri diferite: om-nas.

incapacitate determinată), este necesar ca pieritorul și nepieritorul să fie diferite ca gen.[65]

Însă am vorbit despre denumirile universale, astfel încât ar putea să nu fie necesar ca orice lucru nepieritor și pieritor să fie diferit prin specie, precum nici albul și negrul nu sunt. (E posibil, într-adevăr, ca același lucru sa fie /și alb, și negru/, și chiar simultan, dacă ar fi vorba despre un universal.[66] De exemplu, *omul* ar putea fi deopotrivă alb și negru; și individualele ar putea accepta contrariile: același om ar putea fi alb și negru, dar nu concomitent. Însă albul și negrul sunt contrarii.)

Dintre contrarii însă, unele aparțin unor lucruri în mod contextual, precum cele mai sus-menționate și nenumărate altele; altele nu pot aparține /în acest fel/; printre acestea sunt
1059 a și pieritorul și nepieritorul. *Căci nimic nu este pieritor în mod contextual.*[67] Într-adevăr, contextualul poate și să nu existe, dar pieritorul aparține proprietăților necesare ale lucrurilor unde el se află. Altminteri, unul și același lucru va fi și pieritor și nepieritor, dacă este cu putință ca el să nu aibă proprietatea de

---

[65] Pasajul este dificil, deoarece, după ce a precedat, ne-am aștepta ca Aristotel să susțină că pieritorul și nepieritorul diferă ca specie, și nu ca gen. Unii interpreți au luat cuvântul „gen" în sens general, considerându-l oarecum sinonim aici cu „specie". Alții au considerat textul alterat. Alții au considerat pasajul neautentic sau aparținând unei alte faze a lui Aristotel.

Pe de altă parte, trebuie observat că, dacă materia este cea care aduce pieirea, și dacă unitatea materiei duce la unitatea genului, absența materiei (sau măcar a materiei sensibile) din lucrurile nepieritoare — precum astrele, sufletul — ar presupune că acestea diferă nu doar prin specie de cele pieritoare, dar și prin gen.

Că Aristotel înțelege aici „gen" și nu „specie", deoarece el insistă asupra distanței enorme dintre pieritor și nepieritor, este evident din finalul capitolului, care pregătește Cartea Lambda.

[66] Evident, primele contrarii sunt diferențele contrarii despre care a fost vorba mai înainte.

[67] Pieritorul nu are o existență necesară. Dar dacă ceva poate pieri înseamnă că pieirea sa nu este contextuală, în sensul că s-ar putea petrece, sau nu.

a pieri. Sau este, așadar, necesar ca Ființa pentru orice lucru pieritor să fie pieritorul, sau ca pieritorul să se afle în Ființa respectivă. Același raționament este valabil și în legătură cu nepieritorul. Ambele, într-adevăr, aparțin proprietăților necesare.

Principiul potrivit cu care ceva este pieritor, în timp ce altceva — nepieritor presupune o opoziție, încât este necesar ca lucrurile respective să fie *altele prin gen.* Este limpede, de aici, că nu pot exista Forme în felul în care sunt văzute de unii filozofi. Căci /în acest caz/ și *omul* va fi deopotrivă pieritor și nepieritor. Totuși, prin specie, Formele sunt considerate identice cu indivizii, și nu având doar un nume comun. Dar *cele diverse prin gen se diferențiază /chiar/ mai mult decât cele care se diferențiază prin specie.*[68]

---

[68] Platonicienii susțin — zice Aristotel — că Formele (τὰ εἴδη) și indivizii care se aseamănă cu Formele țin de același εἶδος — specie. Or, nu numai că eternul și pieritorul nu aparțin aceleiași specii, dar nu aparțin nici măcar aceluiași gen, așa cum s-a văzut, deoarece nu au o materie comună. (Astrele au o materie celestă, lipsită de contrarii, iar motoarele lor inteligibile nu au materie deloc, ci sunt actualizări pure.) Aristotel pregătește aici discuția despre Ființele divine din Cartea Lambda.

CARTEA KAPPA (XI)

Rezumatul Cărților Alpha mare, Beta, Gamma (cu unele semnificative diferențe), Epsilon. Reluarea rezumativă a unor capitole din *Fizica*, privitoare la mișcare ca trecere de la virtualitate la actualizare. Mișcarea este actualizare, dar incompletă. Despre infinit. De ce el nu poate exista actualizat. Despre mișcări.

Capitolul 1

Că înțelepciunea este o știință ce are drept obiect *principiile* este evident din primele capitole în care s-au parcurs dificultățile existente în doctrinele expuse de alți filozofi în legătură cu principiile.[1]

Dar[2] cineva ar putea să-și pună întrebarea dacă înțelepciunea trebuie considerată drept constituind o singură știință sau mai multe. Căci, dacă este una singură, /trebuie ținut seama că/ știința contrariilor este întotdeauna una, dar principiile nu sunt contrarii. Iar dacă nu este una, ce fel de științe sunt acestea?

Apoi, cercetarea principiilor demonstrațiilor ține de o singură știință, sau de mai multe? Dacă ține de una singură, de ce de aceasta mai curând decât de oricare alta? Iar dacă ține de mai multe, ce fel de științe trebuie să fie considerate acestea?

Apoi, știința respectivă are drept obiect toate Ființele, sau nu? Dacă nu are drept obiect toate Ființele, este greu de arătat pe care le are /drept obiect/. Iar dacă există o singură știință pentru toate Ființele, este neclar cum se poate să existe aceeași știință pentru mai multe /feluri de Ființe/.

Apoi, oare [există demonstrație] numai în legătură cu Ființele, sau și cu contextele lor? Dacă există demonstrație în legătură cu contextele, nu există demonstrație în legătură cu Ființele. Or, dacă este alta /știința/ contextelor /decât cea a Ființelor/, care va fi fiecare dintre ele și care din două are precedență? În măsura în care este demonstrativă, /știința/ ar trebui să se ocupe

---

[1] Sumară recapitulare a Cărții Alpha mare.

[2] Urmează recapitularea aporiilor din Cartea Beta.

cu contextele; în măsura însă în care ea se ocupă cu principiile, ea are ca obiect Ființele.[3]

Însă *știința căutată* nu trebuie considerată a avea drept obiect *rațiunile de a fi* arătate în cărțile despre *Fizică*; căci /acele rațiuni/ nu se referă la scop. (Acesta este binele, iar el se află în acțiunile practice și în lucrurile în mișcare. Iar acesta — binele — este cel dintâi care pune în mișcare: astfel este finalitatea. Dar /se pare că/ cel dintâi lucru care mișcă nu se află printre lucrurile nemișcate.)[4]

În general, apare următoarea dificultate: oare știința *pe care*
1059 b *o căutăm acum* are în vedere *Ființele senzoriale*, sau nu, ci are în vedere *alte Ființe*? Căci, dacă ea are în vedere alte Ființe /decât cele senzoriale/, ea s-ar referi fie la Forme, fie la entitățile matematice. Dar Formele nu există — e clar. Totuși dificultatea se menține, chiar dacă existența lor ar fi acceptată: de ce nu se întâmplă, precum în cazul entităților matematice, și în cazul celorlalte entități care sunt Forme? Vreau să spun că platonicienii situează entitățile matematice între Forme și lucrurile senzoriale ca pe un al treilea ordin, separat atât de Forme, cât și de lucrurile din lumea noastră; și totuși „al treilea om" nu există /în cazul lor/, nici „cal" separat de el însuși și de caii individuali.[5]

---

[3] Cartea Beta, cap. 1 și 2. O știință demonstrativă nu-și poate demonstra principiile; or, știința supremă are ca obiect principiile supreme, care sunt indemonstrabile. Pe de altă parte, se pare că o știință demonstrativă trebuie să aibă precedență, deoarece este mai exactă.

[4] Aceasta este aporia: primul lucru care mișcă nu ar putea fi el însuși nemișcat. Or scopul ultim nu poate fi decât nemișcat. Aristotel va arăta în Cartea Lambda, cap. 7, cum trebuie rezolvată această aporie, care nu apare în Cartea Beta.

[5] Se referă aici Aristotel la problema multiplicării inteligibilelor, cunoscută și sub numele de problema „celui de-al treilea om"? Sau vrea el să spună că, deși entitățile matematice formează un al treilea ordin de lucruri alături de Idei și de lucrurile senzoriale, totuși nu există un „al treilea om", alături de Omul-Idee și de oamenii individuali? Nu e foarte clar, dar al doilea sens pare mai probabil.

Iar dacă, pe de altă parte, nu există /entități matematice/, în felul în care le consideră /platonicienii/, care ar fi obiectul de studiu al matematicianului ? El nu poate fi constituit de obiectele din lumea noastră; într-adevăr, *nimic din ele nu este de natură să fie cercetat de științele matematice.*[6]

Și totuși, știința *căutată de noi* nu se poate referi la obiectele matematice, deoarece nici unul dintre ele nu este autonom. Dar ea nu este nici știința Ființelor senzoriale, deoarece acestea sunt pieritoare.

În general, se naște dificultatea următoare: sarcina cărei științe este să trateze materia matematicilor ? Nu este asta sarcina fizicii, deoarece întreaga preocupare a fizicianului se referă la lucrurile care au într-însele principiul mișcării și al repausului. Nici nu este sarcina științei care cercetează demonstrațiile și /natura/ științei, deoarece aceasta studiază chiar acest gen de probleme. Rămâne ca filozofia cu care ne ocupăm să trateze problemele matematicilor.[7]

Altă dificultate: oare trebuie admis că *știința căutată* se ocupă cu principiile pe care unii le denumesc *elemente?* Toți consideră aceste elemente ca imanente lucrurilor compuse. Dar, pe de altă parte, s-ar putea considera mai degrabă că știința căutată are ca obiect universalele; căci orice raționament și orice știință au ca obiect *universalele*, și nu ultimele realități /senzoriale/ <τῶν ἐσχάτων>. Rezultă că ea ar fi știința primelor genuri, or acestea ar putea să fie *ceea-ce-este* și *unul.* Căci acestea ar putea fi concepute drept în stare să cuprindă toate existențele, dar și asemănătoare în cea mai mare măsură cu principiile,

---

[6] N-ar fi tocmai drept să i se reproșeze lui Aristotel această afirmație peremptorie care nu a fost răsturnată decât în epoca modernă, odată cu Galilei. Ea pare a aparține mai curând platonicienilor.

[7] Această aporie nu apare în Cartea Beta, și pune destule probleme, mai ales că unii o înțeleg ca sugerând faptul că filozofia primă ar trebui să se ocupe de matematică, ceea ce este o concluzie platonică, dar nu aristotelică. Probabil că „prin problemele matematicilor" Aristotel înțelege problemele fundamentelor matematicilor, adică chestiunea axiomelor.

deoarece ele sunt *primele* în ordinea naturii. Într-adevăr, dacă pier /ceea-ce-este și unul/, sunt desființate împreună cu ele și restul lucrurilor, deoarece totul este /ceva/ *ce este* și /ceva/ *ce este unu.*

Numai că, în acest fel, este necesar ca diferențele să participe la *ceea-ce-este* și la *unul*, dacă se admite că ele sunt genuri; or, *nici o diferență nu poate participa la gen.* Astfel, se pare că *ceea-ce-este* și *unul* nu ar putea fi considerate nici genuri, nici principii.[8]

Mai departe: *dacă este principiu mai degrabă ceea ce este mai simplu decât ceea ce e mai puțin simplu,* iar /speciile/ ultime provenite din gen sunt mai simple decât genurile (acele specii sunt, într-adevăr, indivizibile, în timp ce genurile se divid în mai multe specii care diferă între ele), speciile ar părea că sunt mai degrabă principii decât genuri. Dar în măsura în care speciile sunt suprimate când sunt suprimate genurile, genurile ar părea, ele, mai asemănătoare principiilor /decât speciile/. Căci ceea
1060 a ce suprimă pe altul laolaltă cu sine este principiu. Acestea sunt chestiunile ce produc dificultatea, și sunt și altele de același tip.

Capitolul 2

Mai departe: oare trebuie considerat că există ceva în afara lucrurilor individuale, sau nu? Să aibă *știința căutată* drept obiect individualele? Dar acestea sunt nenumărate. Iar ceea ce rămâne în afara lucrurilor individuale sunt genurile și speciile, dar știința căutată nu le are drept obiect nici pe unele, nici pe altele. Din ce cauză aceasta este cu neputință, am arătat.

Și, în general, se pune întrebarea dacă trebuie considerată existența unei Ființe autonome, în afara Ființelor senzoriale și a celor de aici, sau nu, ci acestea /cele senzoriale/ reprezintă /totalitatea/ existențelor, iar înțelepciunea /numai/ cu acestea trebuie să aibă de-a face. Într-adevăr, se pare că noi căutăm o altă /înțelepciune/, și despre asta este vorba aici, adică să vedem

[8] Vezi nota 11 la Cartea Beta, cap. 2.

dacă există ceva autonom în sine, ce nu se află în nici un lucru senzorial.[9]

În plus, dacă în afara Fiinţelor senzoriale există şi o altă Fiinţă, în afara căror Fiinţe senzoriale trebuie admisă existenţa acestei Fiinţe? De ce ar aşeza-o cineva mai degrabă în afara oamenilor, sau cailor, decât a celorlalte animale, sau şi a lucrurilor inanimate, în general? Căci ar părea neraţional a dispune Fiinţe eterne diferite, *egale în număr* cu cele senzoriale şi pieritoare. Iar dacă principiul căutat acum *nu este separat de corpuri*, despre ce fel de principiu ar putea fi vorba mai curând decât despre materie? Într-adevăr, *materia nu există în actualizare, dar există în virtualitate.*

Însă un principiu mai solid decât aceasta /materia/ ar trebui să fie considerat *forma, configuraţia.*[10] Dar forma este pieritoare, astfel încât rezultă că nu există Fiinţă eternă şi autonomă intrinsec. Asta este însă absurd, fiindcă se pare că există şi este căutată de către filozofii cei mai dăruiţi cu har un principiu şi o Fiinţă care sunt în acest fel /eterne/. *Cum oare va putea exista o ordine, dacă nu există ceva etern, autonom şi subzistent?*[11]

Apoi: dacă există o Fiinţă şi un principiu având natura pe care noi o căutăm, şi dacă ea este una pentru toate lucrurile, identică pentru lucrurile eterne şi pentru cele pieritoare, apare o altă dificultate: de ce, dacă există acelaşi principiu /pentru toate lucrurile/, unele dintre cele determinate de acest principiu sunt eterne, în timp ce altele nu sunt eterne? Aceasta este absurd. Iar dacă principiul lucrurilor eterne şi cel al lucrurilor pieritoare sunt diferite, şi dacă totuşi principiul celor pieritoare

---

[9] Nu este vorba aici neapărat despre Formele platonice, ci mai curând despre Fiinţele perfecte în actualizare completă (Gândirea care se gândeşte pe sine) despre care va vorbi Aristotel în Cartea Lambda.

[10] Teza că forma ar fi pieritoare nu e a lui Aristotel, care în Cartea Zeta, cap. 15, afirmă explicit că forma nu poate nici pieri, nici fi generată. Probabil că aporia se referă la anumiţi antiplatonicieni care, negând Formele separate, identifică forma cu compusul şi o consideră astfel pieritoare.

[11] În absenţa Fiinţei, coerenţa lumii dispare.

este etern, vom întâmpina aceeași dificultate (de ce, într-adevăr, dacă principiul este etern, nu sunt eterne și lucrurile care depind de acest principiu ?). Iar dacă principiul /lucrurilor pieritoare/ este pieritor el însuși, va apărea un alt principiu diferit de acesta, și așa se va merge la infinit.

Iar dacă cineva va postula drept principii pe cele crezute
1060 b cel mai mult a fi imobile — adică *ceea-ce-este* și *unul* — mai întâi, dacă fiecare dintre acestea nu semnifică ceva determinat și o Ființă, în ce fel vor fi ele autonome și intrinseci ? Dar noi considerăm că tocmai astfel sunt principiile eterne și prime. Iar dacă ele semnifică ceva determinat și o Ființă, toate existențele vor fi Ființe. Căci *ceea-ce-este* este predicatul tuturor existențelor (iar *unul* este predicatul unora dintre ele). Numai că este fals a se susține că toate existențele sunt Ființă.

În plus, cum e posibil să fie adevărată opinia celor care susțin că *unul* este primul principiu și Ființa ? Sunt și filozofi care formează din *unu* și din *materie* primul număr și care afirmă că acesta este Ființă.[12]

Căci cum pot fi gândite dualitatea, cât și celelalte numere dintre cele compuse ca fiind o unitate, fiecare în parte ? Dacă, apoi, liniile sau ceea ce ele cuprind — mă refer la suprafețele elementare — vor fi considerate principii, ele măcar nu sunt Ființe autonome, ci sunt secțiuni și diviziuni — unele ale suprafețelor, altele ale corpurilor (iar punctele — ale liniilor), și, de asemenea, limite ale acelorași suprafețe sau corpuri. Toate acestea, deci, se găsesc în alte lucruri și nici una dintre ele nu este autonomă. [13]

În plus, cum trebuie concepută Ființa unului și a punctului ? Căci orice Ființă are o devenire, dar punctul nu are devenire, de vreme ce punctul este o diviziune.

---

[12] În matematica grecească, primul număr natural este doi, și nu unu.

[13] Liniile pot fi concepute ca elemente din care se compun anumite suprafețe sau corpuri; dar în alt sens, suprafețele sau corpurile se descompun în linii. Care, așadar, sunt principiile ? Aporia este rezolvată în Cărțile Zeta și Eta când Aristotel se referă la părțile formei și la părțile compusului.

O altă dificultate: orice știință are drept obiect universalul și proprietățile determinate, dar *Ființa nu aparține universalelor, ci ea este mai curând un individual determinat și autonom;* atunci, dacă știința se referă la principii, în ce fel poate fi conceput principiul a fi o Ființă?

Apoi, oare mai există ceva în afara compusului (mă refer la materia însoțită de formă)? Căci, dacă nu există, toate lucrurile aflate în materie sunt pieritoare. Iar dacă există, ar fi vorba despre formă și configurație. Dar este greu de decis în ce cazuri există o astfel de formă, și în ce cazuri — nu. Este limpede că în unele cazuri, precum în cel al unei case, forma nu este separabilă.

Apoi, oare principiile sunt identice /pentru toate lucrurile/ ca număr, sau ca specie? Căci dacă ele formează o unitate numerică, toate lucrurile vor fi identice.

Capitolul 3[14]

De vreme ce știința filozofului are ca obiect *ceea-ce-este ca fiind în universalitate și nu existent ca parte* <ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καθ' ὅλου>,[15] iar *ceea-ce-este* se concepe în multe sensuri și nu în unul singur, și dacă aceste sensuri se asociază doar *pur verbal*, neavând altminteri nimic *în comun*, atunci /*ceea-ce-este*/ nu poate sta sub autoritatea unei singure științe. (Căci nu există un singur gen pentru /descrierea/ unor astfel de sensuri.) Dacă există însă *ceva comun* sub un anume aspect /între aceste sensuri/, atunci ele ar putea sta sub o singură știință.

Cele spuse se petrec precum în cazul „medicalului" și al „sănătosului". Într-adevăr, folosim ambele cuvinte acordându-le 1061 a
mai multe sensuri: fiecare este conceput în acest fel prin faptul că ceva este raportat cumva la știința medicală, altceva este

---

[14] Se reia materia Cărții Gamma.

[15] În Cartea Gamma, metafizica studia ceea-ce-este ca fiind. Aici se adaugă și „în universalitate", de parcă ceea-ce-este ca fiind ar putea fi conceput și altfel decât existență universală.

raportat la sănătate, altceva este raportat la altceva, dar există *o aceeași semnificație de referință* în cadrul fiecărei grupe de sensuri. Într-adevăr, se numește „medical“ și o teorie, și un bisturiu, una fiindcă derivă din știința medicală, celălalt fiindcă servește acesteia. În celălalt caz, ceva este numit „sănătos“, fiindcă indică sănătatea, iar altceva /este numit sănătos/ fiindcă o produce. În același fel vorbim și despre rest.

În același fel vorbim și despre *ceea-ce-este în întregul său*: căci fiecare lucru este conceput *ca fiind*, deoarece el este fie o *proprietate*, fie o posesie, fie o *situare*, fie o *mișcare*, fie altceva de acest tip a *ceea-ce-este ca fiind*.[16]

Or, deoarece orice existent poate fi redus la ceva ce este *unu și comun*, toate contrarietățile pot fi și ele reduse la primele diferențe și contrarietăți ale existenței, fie că primele diferențe ale existenței ar fi mulțimea și unul, fie că ar fi asemănarea și neasemănarea, fie că altele ar îndeplini acest rol. Acestea au fost deja cercetate.

Dar nu este nici o diferență între a reduce existentul la *ceea-ce-este* sau la *unu*. Căci, deși ele nu sunt același lucru, ci sunt diferite, se pot totuși converti unul într-altul. Într-adevăr, cumva unul *este*, iar ceea-ce-este e *unu*.

Deoarece însă este propriu aceleiași și unice științe să se ocupe de toate contrariile, și fiecare contrariu este conceput ca o privațiune — deși în legătură cu unele n-ar fi ușor de arătat cum sunt concepute ca privațiune, cele la care există un element

[16] Cum se observă, aici ceea-ce-este ca fiind este identificat cu Ființa, spre deosebire de Cartea Gamma, cap. 2, unde ceea-ce-este ca fiind semnifică mai curând întregul existenței, în datele sale cele mai generale, mai puțin particularizate. E foarte tentant, aici, să faci presupuneri istorico-genetice, considerând, în cel mai bun caz, că Aristotel și-a schimbat opiniile. Tentația rămâne facilă, deoarece este greu de înțeles de ce Aristotel nu și-a revăzut părțile mai vechi. Este de asemenea posibil să avem de-a face cu un rezumat făcut de un discipol, care interpretează pe *ceea-ce-este ca fiind* drept însemnând Ființa, și care numește existența la modul general, prin „ceea-ce-este ca fiind în universalitate“. Faptul că ultimele capitole rezumă *Fizica* III (v. nota 41) întărește ipoteza non-aristotelică a Cărții Kappa.

intermediar, precum între drept și nedrept —, în toate aceste cazuri trebuie considerat că privațiunea nu se referă la întregul cuprins al semnificației /cuvântului/, ci doar la forma ultimă. De exemplu, dacă omul drept este, printr-o anumită condiție a sa, ascultător al legilor, omul nedrept nu va fi privat de întregul conținut al semnificației /cuvântului „drept"/, ci doar îi lipsește cumva ascultarea legilor și în acest fel va poseda el privațiunea. În același fel se întâmplă și în celelalte cazuri.

Să luăm un exemplu: matematicianul își duce la capăt studiul său prin abstragere. Într-adevăr, el cercetează după ce a eliminat toate calitățile senzoriale, precum greutatea și ușurătatea, tăria și contrariul ei, apoi căldura și răceala, cât și celelalte calități senzoriale contrare; el păstrează doar cantitatea și continuitatea. Reduce unele corpuri la o singură /dimensiune/, pe altele — la două, pe altele — la trei /dimensiuni/ și studiază proprietățile acestor corpuri în măsura în care ele sunt cantitate și continuitate și nimic altceva. De asemenea, el studiază poziționările reciproce ale unor corpuri și ceea ce aparține de aceasta, comensurabilitatea sau incomensurabilitatea altora, cât și raporturile altora. Și totuși, noi atribuim întreg acest studiu 1061 b
uneia și aceleiași științe — *geometria.*

La fel stau lucrurile și *cu ceea-ce-este*: căci proprietățile acestuia în măsura în care el *este* și contrarietățile acestuia *ca fiind*, nu sunt studiate de o altă știință decât de *filozofie.*[17]

În schimb, *fizicii* i s-ar atribui nu studiul lucrurilor *ca fiind*, ci mai curând studiul lor în măsura în care ele participă la mișcare.

Cât despre *dialectică* și *sofistică*, ele au ca obiect proprietățile contextuale asociate lucrurilor, dar nici luate *ca fiind*, nici ocupându-se cu ceea ce există *intrinsec* în măsura în care este ceva ce *este.*[18]

---

[17] Filozofia este luată aici în sensul de „filozofia primă". Speculația dacă rezumatul din Cartea Kappa este opera unui discipol, sau dacă Aristotel a scris-o în altă fază a activității sale decât Cărțile Gamma sau Epsilon rămâne doar o speculație, fără soluție certă.

[18] Aici, spre deosebire de Cartea Gamma, cap. 2, dialectica (metoda platoniciană a dialogului filozofic) și sofistica sunt așezate pe același plan.

Rezultă că rămâne numai *filozoful* să studieze cele amintite mai sus, în măsura în care ele *sunt*.

Deoarece *ceea-ce-este* în întregul său se raportează la ceva unic și comun[19], deși el are, altminteri, numeroase sensuri, iar contrariile au aceeași proprietate (ele se reduc la primele contrarietăți și diferențe a *ceea-ce-este*), iar cele care sunt în acest fel pot fi acoperite de o singură știință, s-ar rezolva dificultatea arătată la început, mă refer la problema de a ști în ce fel o singură știință poate avea ca obiect studiul unor existențe numeroase și diferite ca gen.

Capitolul 4

De vreme ce și matematicianul se servește în felul său <ἰδίως> de /axiomele/ generale <τοῖς κοινοῖς>, obiectul primei filozofii ar fi să studieze și principiile acestora. Faptul că, dacă din cantități egale se scot cantități egale, rezultatul este că rămân cantități egale, este comun tuturor cantităților, însă matematica își face studiul aplicând /axioma/ la o parte a materiei proprii, de exemplu, având în vedere liniile, sau unghiurile, sau numerele, sau restul cantităților sub un anume aspect, toate acestea însă luate nu ca *fiind* pur și simplu, ci ca fiind dimensiuni continui într-o direcție, sau în două, sau în trei.

Filozofia, pe de altă parte, nu se referă la părțile /existenței/, în măsura în care ceva are *proprietăți contextuale*, ci cercetează *ceea-ce-este*, în măsura în care fiecare dintre /aceste părți/ *este*.

În același mod cu matematica stau lucrurile și cu fizica. Într-adevăr, fizica studiază proprietățile contextuale și principiile lucrurilor în măsura în care ele sunt mobile, și nu în măsura în care ele *sunt* pur și simplu. (Am spus că prima știință a acestora are în vedere în ce măsură subiectele sunt existente, și nu în ce măsură sunt altceva.) De aceea și fizica, și matematica trebuie considerate a fi /numai/ părți ale înțelepciunii.

[19] Evident, este vorba despre Ființă.

Capitolul 5

Există în cuprinsul existenței un principiu în legătură cu care nu-i posibil să te înșeli, ci, dimpotrivă, trebuie să spui întotdeauna adevărul: anume, că *nu-i posibil ca același lucru într-unul și același moment să fie și să nu fie* (și /mai sunt și/ 1062 a
alte /predicate/ și contrariile lor aflate în aceeași situație).

În legătură cu asemenea axiome nu există demonstrație ca atare, dar /poate fi combătut/ omul care /le neagă/.

Căci nu se poate deduce acest principiu pornindu-se de la un alt principiu mai sigur, dar acest lucru ar fi necesar, dacă el ar trebui demonstrat în sens propriu. Prin urmare, împotriva celui care face afirmații contradictorii trebuie ca cel ce arată că asta e fals să asume ceva de acest tip, anume ceva identic cu principiul că nu-i posibil ca același subiect să fie și să nu fie într-unul și același moment, dar să nu pară că e identic.[20]

Doar în acest fel ar putea fi „demonstrat" /principiul noncontradicției/ împotriva celui care afirmă că propoziții contradictorii pot fi deopotrivă adevărate când au același subiect. Într-adevăr, oamenii care doresc să-și comunice gândul trebuie să se înțeleagă între ei; căci neexistând această înțelegere, *cum va putea exista între ei o comunicare a gândului?* Trebuie, prin urmare, ca fiecare dintre cuvinte să fie cunoscut și să aibă *un sens*, nu multe, ci numai unul singur.

Iar dacă /cuvântul/ ar avea mai multe sensuri, trebuie clarificat pentru care anume dintre ele /omul care vrea să comunice/ întrebuințează cuvântul respectiv. Așadar, cel care spune că asta este și nu este neagă ceea ce afirmă, *încât el neagă că acest cuvânt semnifică ceea ce semnifică.* Dar asta este imposibil. Rezultă că, dacă propoziția „asta este" semnifică ceva, este imposibil ca afirmația contradictorie să fie adevărată /simultan/.

---

[20] Metoda respingerii presupune asumarea unui punct de plecare analog principiului noncontradicției, dar, aparent, distinct de el: de exemplu, principiul că orice afirmație are un sens, sau că există comunicare.

În plus, dacă cuvântul semnifică ceva și acest lucru este adevărat, e necesar ca acest lucru să existe în mod necesar.[21] Dar nu-i posibil ca ceea ce există în mod necesar cândva să nu mai existe. Așadar, propoziții contradictorii despre același subiect nu sunt posibile.

În plus, dacă afirmația nu e mai adevărată decât negația, cel care spune „/cutare/ e om" spune la fel de mult un adevăr ca cel care spune „/cutare/ e non-om". S-ar părea că nu e mai mult în adevăr, sau nu mai puțin în fals cel care spune că „omul e cal" decât cel care spune că „omul e non-om". Rezultă că și cel care spune că „același om e cal" va spune adevărul (propozițiile contradictorii ar trebui să fie în mod similar adevărate). În consecință, același om va fi și cal, sau orice alt animal.

Nici una dintre aceste propoziții contradictorii nu poate fi demonstrată ca atare, dar există o demonstrație îndreptată împotriva omului care le susține. Căci, întrebându-l în acest mod, l-ai putea cu ușurință forța chiar și pe Heraclit în persoană să admită că propozițiile contradictorii nu pot fi adevărate niciodată în aceleași circumstanțe. Într-adevăr, în fapt, el a adoptat teza sa neînțelegând bine ce vrea să spună. *În general, dacă ceea ce el afirmă este adevărat, exact acest lucru nu ar*
1062 b *putea fi adevărat, anume ca același subiect, sub aceeași privință, și în același moment, să fie și să nu fie.* După cum când ele sunt distinse, afirmația nu e deloc mai adevărată decât negația, în același fel se întâmplă și cu cele două luate laolaltă sau asociate, ca și când ar fi o singură afirmație; ei bine, deloc nu va fi mai adevărată negația decât întregul, care e pus sub formă de afirmație.[22]

De asemenea, dacă nu se poate face nici o afirmație adevărată, *chiar această afirmație însăși ar fi falsă* — anume, a spune că *nu există nici o afirmație adevărată.* Iar dacă există vreo

[21] Dacă este adevărat în mod intrinsec, desigur, și nu contextual. Argumentul nu se află în Cartea Gamma.

[22] Dacă cineva (Heraclit) afirmă că x este B și, simultan, non-B, această afirmație a sa (A') trebuie sa fie deopotrivă adevărată cu non-(A prim). Dar non-(A prim) spune că x nu este simultan B și non-B.

/afirmație adevărată/, s-ar rezolva dificultatea expusă de cei care aduc astfel de obiecții și distrug cu totul posibilitatea dialogului.

Capitolul 6

Asemănătoare cu cele spuse mai sus este și teoria lui Protagoras: într-adevăr, acesta a afirmat că *omul este măsura tuturor lucrurilor*, nespunând cu asta nimic altceva decât că ceea ce își reprezintă fiecare om există în realitate cu certitudine <εἶναι παγίως>. Or, așa stând lucrurile, rezultă aceeași consecință /ca mai sus/, anume că același subiect să fie și să nu fie, și să fie și rău și bun, și tot așa să aibă și alte proprietăți exprimate prin propoziții contradictorii. Motivul este că adesea unora un lucru le apare frumos, altora le apare invers, iar măsura este reprezentarea fiecărui ins.

Dar această problemă ar fi dezlegată dacă s-ar cerceta de unde a sosit principiul acestei concepții /relativiste/. Într-adevăr, se pare că la unii /sofiști/ concepția s-a născut din doctrina filozofilor naturii, în timp ce la alții /ea a venit/ din constatarea că nu toată lumea are aceleași experiențe în legătură cu aceleași lucruri, ci că unora cutare li se pare dulce, iar altora — contrariul /dulcelui/.

Iar faptul că nimic nu se naște din neființă, ci orice se naște din ființă, constituie o opinie comună aproape pentru toți cei care studiază natura. Dat fiind că nici un alb nu apare dintr-un alb desăvârșit și în nici un fel /el nu apare/ din ceva ne-alb, ar însemna că ceea ce devine alb apare din ceea ce nu-i alb. Încât, după acești filozofi, rezultă că /albul/ apare din ne-alb, dacă același lucru n-ar fi alb și ne-alb. Dar nu e greu de dezlegat această aporie. S-a spus în *Fizica* cum apar din neființă lucrurile în devenire, și cum apar ele din ființă.[23]

---

[23] Explicația lui Aristotel este că un fenomen actualizat apare dintr-o virtualitate, care nu este negativitate pură, neființă, ci o ființă virtuală. Ceea ce va deveni alb, nu este pur și simplu ne-alb, ci este alb virtual.

Iar faptul de a acorda atenție egală opiniilor și reprezentărilor, procedeu propriu celor care se iau la harță între ei, e lucru prostesc. Căci e evidentă necesitatea ca doar unii dintre ei să se înșele. Se vădește aceasta din procesele care apar în senzație: într-adevăr, niciodată același lucru nu apare unora dulce, iar altora contrariul dulcelui, afară doar dacă unii dintre aceștia nu au organul de simț, cel care analizează umorile respective, distrus sau bolnav.[24] Așa stând lucrurile, *trebuie asumat*
1063 a *că unii dintre oameni reprezintă o „măsură" a lucrurilor, în timp ce alții — nu reprezintă așa ceva.*

La fel se întâmplă și cu binele și răul, cu frumosul și urâtul, și cu cele de acest fel. Nu este nici o deosebire între asemenea judecăți și reprezentările celor care, fără să se servească de ochi, folosesc degetul, și făcând ca dintr-un lucru să pară că sunt două, susțin că trebuie să fie chiar două obiecte, deoarece așa apar a fi; și desigur, /apoi spun / că iarăși este un singur obiect /deoarece apare a fi astfel/. Fiindcă celor care nu își mută privirea /de la obiectul în cauză/, un obiect le apare a fi unul.[25]

Și, în general, este absurd să judeci adevărul pornind de la faptul că lucrurile din lumea de jos apar transformându-se și nefiind niciodată constante cu ele însele. Trebuie mers la *vânătoarea adevărului* pornind de la *cele care se păstrează mereu la fel* și care nu au de-a face cu nici o schimbare; asemenea lucruri sunt *fenomenele supuse ordinii* <τὰ κατὰ τὸν κόσμον>. Într-adevăr, acestea niciodată nu apar într-un fel la un moment dat, și apoi într-alt fel, ci apar la fel mereu, nefiind părtașe la nici o schimbare.[26]

---

[24] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II,6, 418 a (traducerea românească de Alexander Baumgarten, București, 2005, p. 117).

[25] V. Cartea Gamma, cap. 5 și 6; de asemenea, experiența este descrisă, ca una comună pentru sofiști, de Platon în *Republica*.

[26] Despre ce fel de lucruri este vorba? Tentația, cum face Reale, este de a traduce τὰ κατὰ τὸν κόσμον prin corpurile cerești: dar acestea cunosc totuși modificări substanțiale în aspect, chiar dacă ele sunt periodice și pot fi prevăzute. Cred că ideea lui Aristotel este următoarea: trebuie căutată ordinea în natură, și explicat pornind de la ea;

Mai departe: dacă există o mișcare și un mobil, orice mobil se mișcă pornind de undeva și îndreptându-se într-altă parte; așadar, este necesar ca mobilul să se găsească /mai întâi/ acolo de unde pornește, apoi să nu mai fie acolo, și să se îndrepte către destinație și să ajungă într-acolo. Nu trebuie să fie, atunci, deopotrivă adevărate /propozițiile/ contradictorii, așa cum susțin acei /gânditori/.

Apoi, dacă în privința *cantitativului* cele din lumea de aici se află într-o continuă curgere și mișcare, și cineva ar admite aceasta — chiar dacă faptul nu este adevărat —, de ce ele nu ar avea *o stabilitate calitativă?* Căci acești filozofi par să atribuie proprietăți contradictorii aceluiași subiect pornind de la observația nepermanenței cantitativului la corpuri; de aceea, același corp are și nu are patru coți. Dar *Ființa ține de calitate*, iar aceasta este caracteristică unei naturi determinate, în timp ce cantitatea ține de o natură nedeterminată.[27]

Apoi, de ce, atunci când medicul prescrie o anume hrană, /acești filozofi relativiști/ se servesc cu ea? De ce oare asta e mai curând pâine decât non-pâine, astfel încât să nu fie nici o deosebire între a o mânca și a nu o mânca? Dar în fapt, procedând ca oameni care știu adevărul despre acel lucru, și fiindu-le pâinea respectivă recomandată, ei se servesc cu ea. Și totuși nu ar fi trebuit /să facă aceasta/, dacă nici o natură printre lucrurile senzoriale nu ar rămâne stabilă, ci, veșnic, toate ar fi în mișcare și în curgere.[28]

știința se bazează pe regularități și pe permanențe, indiferent dacă ea se aplică lumii astrelor, sau lumii sublunare.

[27] Pentru Aristotel forma este mai degrabă de găsit în domeniul calității decât în cel al cantității, deși nici cantitatea nu exclude o anumită permanență, după cum se vede citind cu atenție pasajul de mai sus. Să nu uităm că fizica lui Aristotel este mai ales calitativă.

[28] După cum se vede, argumentul este dirijat și împotriva platonicienilor, care susțin că lumea sublunară este supusă unei schimbări continue, care face imposibilă orice cunoaștere rațională, științifică. Pentru Aristotel lumea aceasta nu este peștera platoniciană, o lume de umbre inconsistente.

În plus, dacă ne schimbăm necontenit și nu rămânem niciodată aceiași, de ce este de mirare că niciodată nu ne apar
1063 b lucrurile la fel, după cum se întâmplă cu bolnavii? (Căci, fiindcă aceștia nu sunt la fel când sunt în această condiție și atunci când sunt sănătoși, lucrurile ce le vin pe calea senzației nu le apar la fel; dar lucrurile senzoriale nu sunt, de fapt, părtașe la nici o schimbare. Ele doar produc bolnavilor senzații diferite și nu identice. În același mod, stau probabil lucrurile și cu schimbarea despre care vorbeam.) Iar dacă nu ne schimbăm, ci continuăm să existăm fiind aceiași, atunci ar exista ceva permanent.[29]

Așadar, împotriva celor care formulează obiecțiile amintite pornind de la *aspectul verbal* <ἐκ λόγου> nu este ușor de dat soluția dificultăților, din moment ce ei nu propun o teză și nu mai pretind o argumentare a ei. Căci astfel se desfășoară orice argumentare și orice demonstrație. *Or, deoarece nu propun nici o teză, ei suprimă însuși dialogul și orice argumentare rațională.* De unde rezultă că împotriva unora ca aceștia nu există argumentare.[30]

În schimb, celor care umblă pe calea dificultăților tradiționale li se poate răspunde cu ușurință și se poate soluționa nucleul dificultăților pe care ei le formulează. Se vede asta din cele arătate mai sus.

Este, de aici, evident că nu-i posibil *ca afirmații contradictorii privind același subiect să fie, în același timp, adevărate, și nici contrariile /nu pot fi deopotrivă adevărate/*, deoarece orice contrarietate este concepută ca o privațiune. Acest lucru este vădit pentru cei care reduc la principiul lor definițiile contrariilor. La fel stau lucrurile și cu /contrariile/ care au un intermediar: ele nu pot fi predicatele unuia și aceluiași subiect. Într-adevăr, *dacă subiectul este alb, spunem un fals dacă afirmăm*

---

[29] Schimbările necontenite din lumea sensibilă se pot explica și prin necontenitele alterări pe care le-ar suferi subiectul, așa cum e cazul celor bolnavi. Iar dacă subiectul nu se alterează, înseamnă că există ceva constant.

[30] În sensul că nu există demonstrație în sens propriu. Se poate însă utiliza, cum s-a văzut, metoda respingerii.

că el nu este nici negru, nici alb. Într-adevăr, consecința este că el este și nu este alb, fiindcă ori unul, ori altul dintre cei doi termeni legați /în expresia /„nici alb, nici negru"/ va fi adevărat, iar expresia reprezintă negația albului.[31]

Nu-i cu putință, prin urmare, să aibă dreptate cei care vorbesc precum Heraclit, nici cei care vorbesc precum Anaxagoras. Căci, altminteri, consecința va fi atribuirea unor predicate contrare aceluiași subiect. Într-adevăr, atunci când /Anaxagoras/ spune că „în orice e o parte a Totului", afirmă /cu asta/ că /ceva/ nu e deloc mai mult dulce decât amar, sau decât oricare dintre restul contrariilor, dacă cu adevărat orice se află în orice nu doar în virtualitate, ci în actualizare și distinct.

Asemănător, nu-i posibil ca toate afirmațiile să fie false, nici ca toate să fie adevărate. Asta și fiindcă, din multe alte motive pe lângă cele implicate, ar fi dificil de susținut teza respectivă, dar și fiindcă, dacă toate afirmațiile ar fi false, n-ar putea fi adevărată nici afirmația care ar declara că „toate afirmațiile sunt false". Iar dacă toate afirmațiile ar fi adevărate, cel care ar susține că „toate afirmațiile sunt false" nu ar face /nici măcar el/ o afirmație falsă.[32]

Capitolul 7[33]

Orice știință cercetează anumite principii și rațiuni de a fi în legătură cu fiecare dintre lucrurile cuprinse în domeniul său. De pildă, /fac astfel/ medicina, gimnastica și oricare dintre celelalte științe productive sau matematice. Într-adevăr, fiecare 1064 a
dintre aceste științe, circumscriind un gen propriu pentru sine, se ocupă cu acesta, considerându-l că există și este, dar nu-l examinează în calitatea sa de existență ca atare și *că este ca fiind*.

---

[31] Dacă un subiect este alb, el nu poate fi, concomitent, și non-alb. Dar poate el fi cenușiu, sau roșu (adică nici alb, nici negru)? Or, cenușiul este non-alb și, prin urmare, orice e gri e non-alb (reciproca nu e valabilă) și deci același subiect nu poate fi concomitent alb și cenușiu.

[32] Faimosul paradox al mincinosului.

[33] Se rezumă în acest capitol și în cel următor Cartea Epsilon.

Există o altă știință /care face aceasta/, situată alături de științele particulare. Or, fiecare dintre aceste științe, asumând cumva esența din fiecare gen, încearcă să clarifice restul lucrurilor într-un mod mai vag sau mai precis. Dar unele dintre ele asumă esența prin intermediul senzației, altele o postulează. De aici, printr-o astfel de inducție, *se vede că nu există demonstrație pentru Ființă și pentru esență.*

Dar, de vreme ce există o știință despre natură, e clar că ea va fi diferită atât de știința practică, cât și de cea productivă. Într-adevăr, în cazul științei productive, principiul mișcării se află în cel care produce și nu în obiectul produs, iar ceea ce produce este fie o artă, fie vreo altă capacitate. La fel și în cazul științei practice, /principiul mișcării/ se afla nu în acțiunea practică angajată, ci mai curând în oamenii care acționează. *Dar știința fizică se referă la lucrurile care au în ele înseIe principiul mișcării.* Este evident de aici că e necesar ca fizica să nu fie nici o știința practică, nici una productivă, ci o știință teoretică. (E necesar să se opteze pentru unul dintre aceste genuri.)

Or, de vreme ce fiecare dintre științe trebuie să cunoască într-un fel esența și să se folosească de aceasta drept principiu, nu trebuie să omitem cum se cuvine cel definit pentru filozoful naturii și cum se cuvine concepută definiția Ființei: oare /ea/ este precum „nasul cârn", sau mai curând precum „concavul" ? Într-adevăr, definiția „cârnului" este dată laolaltă cu materia lucrului, în timp ce definiția „concavului" este fără materie. Căci „cârnitatea" apare la nas, motiv pentru care și definiția ei este dată laolaltă cu nasul, deoarece „cârnul este un nas concav".

1064 b Este limpede, așadar, că definiția cărnii, a ochiului, și a celorlalte părți /ale corpului/ trebuie întotdeauna dată laolaltă cu materia.

Dar pentru că există o știință a lui *ceea-ce-este ca fiind*, cât și luat autonom <χωριστόν>, trebuie cercetat dacă această știință este totuna cu fizica, sau dacă ea nu e mai curând o alta.[34]

---

[34] Mulți comentatori au considerat că această identificare a lui ceea-ce-este ca fiind cu ceea-ce-este luat ca autonom sau ca separat înseamnă identificarea metafizicii cu teologia. Unii au considerat că

Fizica are drept obiect lucrurile care au mișcarea în ele însele; matematica este o știință teoretică ce studiază lucrurile permanente, dar care nu sunt autonome. *Există, așadar, o știință diferită de acestea ambele, ce are drept obiect ceea ce este autonom, cât și imobil,* dacă există o Ființă în acest fel, adică o *Ființă autonomă și imobilă*, lucru pe care vom încerca să-l arătăm.[35]

Or, dacă există vreo astfel de natură printre cele existente, *acolo s-ar afla cumva și divinul*, iar natura respectivă ar fi cel dintâi și cel mai înalt principiu.[36]

Este limpede, prin urmare, că există trei tipuri de științe teoretice: *fizica, matematica și teologia.* Cel mai bun este genul științelor teoretice, iar, în cadrul acestuia, cea mai bună este știința pomenită la urmă. Într-adevăr, ea are drept obiect genul cel mai nobil de lucruri, iar fiecare știință este considerată ca mai bună sau mai rea în raport cu obiectul ei propriu de cercetare.

S-ar putea însă pune întrebarea dacă *știința a ceea-ce-este ca ființ* trebuie considerată ca o știință a universalului, sau nu. Or, fiecare dintre ramurile matematicii se ocupă cu un singur

---

această identificare este ne-aristotelică și au negat autenticitatea Cărții Kappa; alții au crezut a observa o contradicție în însăși gândirea lui Aristotel. De fapt, așa cum se poate vedea și din Cartea Epsilon, rezumată în acest pasaj, *ceea-ce-este ca ființ* are la Aristotel măcar două sensuri principale, apropiate, dar nu identice: el înseamnă, mai întâi, existența în generalitatea ei abstractă, lipsită de determinații specifice. Or, această existență abstractă este și separată, fie și numai conceptual, de lumea sensibilă. Din acest punct de vedere, ea se identifică cu esența sau logos-ul. În fine, existența abstractă și separată se identifică și cu lumea divină, care este autonomă nu doar conceptual, ci și efectiv.

[35] V. Cartea Lambda.

[36] După cum se vede, formula nu identifică pur și simplu divinul cu existența autonomă și imobilă, ci spune că divinul este doar o parte a acestui tip de existență. Metafizica nu este teologie, ci ea cuprinde teologia, ca pe o parte, și fiindcă zeul este suprem, și ea este, astfel, știința supremă.

gen determinat, dar matematica „universală“ <καθ’ ὅλου> este comună tuturor genurilor.[37]

Așadar, dacă Ființele naturale ar fi primele dintre existențe, atunci și fizica ar fi prima dintre științe. Dar, dacă există și o altă natură și o Ființă autonomă și imobilă, este necesar să existe și o altă știință decât fizica, *anterioară acesteia și universală prin faptul că e anterioară.*

Capitolul 8

Fiindcă *ceea-ce-este pur și simplu* <ἁπλῶς> se concepe în mai multe sensuri, dintre care unul este *contextualul*, trebuie cercetat mai întâi acesta. Or, e limpede că nici una dintre științele lăsate de tradiție nu se ocupă cu contextualul. (Nici arhitectura nu se preocupă de ce se va întâmpla cu cei ce locuiesc în casă, adică dacă ei vor fi nefericiți sau dimpotrivă, nici țesătoria, nici cizmăria, nici arta culinară, ci fiecare știință examinează doar obiectul ei propriu, iar acesta este propriul ei scop. /Scopul/ nici unei științe nu este să știe dacă cel care este muzician, fiindcă /la un moment dat/ a devenit gramatician, va fi ambele, deși înainte nu era; el însă a devenit ceea ce, nefiind permanent, e la un moment dat, încât el a devenit, zice-se, deopotrivă muzician și gramatician.[38]

Așa ceva nu este cercetat de către nici una dintre științele acceptate; numai sofistica are astfel de preocupări, căci doar ea se ocupă cu contextualitatea; iată de ce Platon, pe bună dreptate, a spus că sofistul se îndeletnicește cu *ceea-ce-nu-este.*)

---

[37] Noi numim această matematică mai curând „generală“. Într-adevăr, ea trebuie studiată înaintea matematicilor speciale, ceea ce, pentru Aristotel, înseamnă și o anterioritate ierarhică.

[38] Un muzician a devenit gramatician; așadar, la un moment dat el este ambele, muzician și gramatician; or, el nu avea această condiție înainte, deci el a devenit gramatician și muzician, prin urmare a devenit și muzician; ceea ce contrazice punctul de plecare. Sofismul constă din sensul diferit dat copulei „și“. Ea asociază cele două predicate doar în contextul condiției prezente, nu și în cel al devenirii.

Că nu este cu putință să existe o știință a contextualității va fi clar celor ce se vor sili să înțeleagă ce este contextualul: afirmăm că orice eveniment este sau permanent și necesar (nu este vorba despre necesarul care se impune prin forță, ci despre cel de care ne folosim în raționamentele demonstrative), sau în majoritatea cazurilor, sau nici în majoritatea cazurilor, nici permanent și necesar, ci întâmplător. De exemplu, în miez de vară s-ar putea face frig, dar aceasta nu apare nici mereu și cu necesitate, nici în majoritatea cazurilor, dar s-ar putea întâmpla în contextul unui an. *Este, așadar, contextualul ceea ce apare, dar* 1065 a
nici permanent, nici cu necesitate, nici în majoritatea cazurilor.

S-a spus ce este contextualul. *Or, că nu există știință având ca obiect așa ceva este vădit:* într-adevăr, orice știință are ca obiect ceea ce există permanent, sau în majoritatea cazurilor, iar contextualul nu se află în nici unul dintre aceste două ordine /existențiale/.

Este iarăși clar că, pentru ceea-ce-este numai într-un context dat, rațiunile și principiile nu sunt la fel cu cele existente pentru ceea-ce-este în mod intrinsec. Altminteri, toate cele se vor petrece în mod necesar:

Într-adevăr, dacă cutare lucru este /cauză/ pentru alt lucru, și un al treilea este /cauza/ primului, iar acest al treilea nu există întâmplător, ci în mod necesar, în mod necesar va exista și lucrul pentru care el este cauză sau rațiune de a fi, până la ultimul cauzat (dar acesta era produs doar în context, /conform ipotezei/). *Rezultă că toate vor exista în mod necesar*, și vor fi suprimate complet dintre lucrurile care devin putința de a se întâmpla într-un fel sau într-altul, posibilitatea, devenirea sau nedevenirea.

Iar dacă s-ar pune drept rațiune nu ceva-ce-este, ci ceva-ce-devine, se va întâmpla același lucru. Totul se va produce în mod necesar. Eclipsa de mâine se va produce, dacă se va produce cutare lucru, acesta, dacă — altul, și ultimul — dacă un altul. Și în acest fel, pornindu-se de la un moment determinat luat din prezent și până mâine, scoțându-se o perioadă determinată, se va ajunge la un moment dat la ceva existent. Rezultă că, dacă acesta există, toate lucrurile care îi urmează se vor produce în mod necesar, încât totul se va produce în mod necesar.

Dacă vorbim despre ceea-ce-este luat ca adevăr și despre ceea-ce-este contextual, primul se află într-o asociere din gândire și este o afecțiune a acesteia (de aceea, despre acest tip de realitate nu sunt cercetate principiile, ci sunt cercetate numai despre realitatea exterioară și autonomă). Contextualul, de partea sa, nu este necesar, ci e *indeterminat* <ἀόριστον>. *Rațiunile existenței sale sunt lipsite de ordine și indefinite* <ἄτακτα καὶ ἄπειρα τὰ αἴτια>.

Finalitatea există în lucrurile care devin în mod natural sau provine din gândire. Întâmplarea însă există când ceva dintre acestea apare doar într-un anumit context. Într-adevăr, după cum există *existență intrinsecă* și *existență asociată unui context*, la fel este și în privința rațiunii de a fi: întâmplarea este o rațiune contextuală în cele ce apar intenționat, cu un scop. De aceea întâmplarea și gândirea se referă la aceleași realități. Căci intenția nu apare fără gândire. Dar *sunt indeterminate rațiunile din care ar apărea ceea ce ține de întâmplare*. Acesta este motivul pentru care /întâmplarea/ este neclară pentru judecata omenească și e o rațiune de a fi ținând doar de context, dar în sens absolut ea nu este rațiune pentru nimic.[39]

Soarta bună sau rea este atunci când ar apărea ceva bun sau rău. Norocul și nenorocirea se referă la dimensiunea acestor /efecte/.

1065 b Deoarece nimic contextual nu există anterior realităților intrinseci, nici rațiunea de a fi /contextuală nu e anterioară rațiunilor de a fi intrinseci/. Dacă așadar întâmplarea sau spontaneitatea sunt rațiuni pentru Univers, *Intelectul* și *natura* sunt o rațiune de a fi anterioară /întâmplării și spontaneității/.[40]

---

[39] Întâmplarea este redusă de Aristotel la contextualitatea amorfă și inanalizabilă, sau indeterminată. Or, rațiunea, în sens propriu, se caracterizează prin claritate și determinare — e „rațională". În acest sens, se poate spune că ceea ce e asociat numai de un anumit context sau e întâmplător nu poate fi cauză sau rațiune.

[40] Celor care susțin că întâmplarea poate fi cauza Universului Aristotel le răspunde: întâmplarea și contextualitatea în general presupun

Capitolul 9[41]

Există realități prezente numai în actualizare, altele numai în virtualitate, altele atât în actualizare, cât și în virtualitate. Ele sunt, pe de-o parte, ceva *ce este*, pe de alta, ceva *ce are cantitate*, și tot așa cu celelalte categorii. Dar nu există nici o mișcare în afara lucrurilor. Iar transformarea se face întotdeauna potrivit categoriilor realității; dar nu există nimic comun peste acestea care să nu fie prezent într-o categorie. Fiecare categorie însă apare sub două aspecte, pentru toate lucrurile (de pildă, *existența individualizată*[42] apare sub aspectul formei, dar și al privațiunii de formă; în privința calității, ceva poate fi alb, sau poate fi negru; în privința cantității, ceva poate fi desăvârșit sau nedesăvârșit; potrivit cu poziția, poate fi sus, sau jos, ori ușor și greu).

În consecință, există tot atâtea aspecte ale mișcării și transformării, câte aspecte ale realității există. Și cum fiecare existență, în cadrul fiecărei categorii, se divide, pe de-o parte, într-o existență virtuală, pe de alta, într-o existență actualizată, *numesc mișcare actualizarea lucrului aflat în virtualitate, luat ca atare.*[43]

---

anterioritatea necesității. Așadar, necesitatea este un principiu cauzal anterior contextualității.

[41] Acest capitol este alcătuit din extrase din *Fizica*, III, 1-3. E un motiv pentru care mulți comentatori îl consideră nearistotelic, deoarece el pare să se îndepărteze de caracterul de rezumat al cărților anterioare ale *Metafizicii*, pe care se presupune că îl are Cartea Kappa.

[42] Adică Ființa, văzută de Aristotel ca individual determinat, dar care poate lua două aspecte contrare — forma și privațiunea.

[43] Dat fiind existența categoriilor și faptul că nu există vreun gen suprem care să le cuprindă și că fiecare categorie apare sub forma virtualității și a actualizării, vor exista tot atâtea tipuri de mișcare, câte categorii — fiecare presupunând o trecerea de la virtualitate la actualizare în cadrul respectivei categorii. De fapt, însă, Aristotel are în vedere aici doar patru categorii — Ființa, cantitatea, calitatea și locul — care admit mișcarea.

Că spunem adevărul se poate vedea din următoarele: când un lucru construibil, luat ca atare, s-ar afla în actualizare, în acel moment el este construit efectiv, iar aceasta este construirea. La fel și în cazul învățării, vindecării, plimbării, săririi, îmbătrânirii, maturizării. Rezultă că există mișcare atunci când ceea ce se întâmplă este actualizarea, nici mai devreme, nici mai târziu /de ea/. Iar actualizarea lucrului aflat în virtualitate este mișcare, atunci când lucrul se actualizează, *dar nu luat în sine, ci luat ca mobil.* Mă refer la lucrul luat ca /mobil/ în felul următor: bronzul este o statuie în virtualitate; totuși, actualizarea bronzului, luat ca bronz, nu este mișcare. Căci nu este același lucru *a fi bronz* și *a fi într-o anumită virtualitate*, fiindcă, dacă ar fi în mod absolut, după definiție, același lucru, actualizarea bronzului /ca bronz/ ar fi mișcare. Dar nu e același lucru.[44]

Se vede aceasta la contrarii: nu este același lucru a putea să te însănătoșești și a putea să te îmbolnăvești. Căci altminteri însănătoșirea și îmbolnăvirea ar fi același lucru, dat fiind că substratul /bolii/, sănătos sau bolnav, fie că ar fi vorba despre o umoare sau despre sânge, rămâne unul și același.

Or, de vreme ce nu este totuna /însănătoșirea și îmbolnăvirea/, după cum nici culoarea și cu vizibilul nu sunt totuna, *actualizarea virtualului luat ca virtual este mișcare.* Este limpede, așadar, că /actualizarea/ este aceasta, și că se întâmplă ca atunci să se miște ceva când actualizarea aceasta a /virtualului/
1066 a ar avea loc, nici mai devreme, nici mai târziu. (Este posibil ca orice lucru să fie uneori în actualizare, alteori — nu; de pildă, construibilul, luat ca construibil; iar actualizarea construibilului luat ca construibil este construire.[45]

Căci actualizarea este sau asta — construirea —, sau casa. Dar, când ar exista casa, nu mai există construibil, ci construibilul este construit în mod efectiv. Este necesar, așadar, ca

---

[44] Bronzul se actualizează ca statuie, ca formă adică, și nu ca bronz. Eventual materia primordială, prima materie, cum spune Aristotel, se actualizează ca bronz.

[45] Construibilul luat ca construibil: de exemplu, lemnul luat ca material de construcție, și nu ca material combustibil.

actualizarea să fie construire, iar construirea este o mișcare; același raționament și în privința altor mișcări.)

Că așa stau lucrurile, e clar și din ce spun alții despre /mișcare/, cât și din faptul că nu este lesne să o explici altminteri. Căci mișcarea nu ar putea fi plasată în alt gen /decât în cel al actualizării/, iar faptul e evident din spusele altor filozofi: într-adevăr, unii o consideră o alterare, o inegalitate, sau neființă, de unde /rezultă/ că nimic nu se mișcă în mod necesar, și nici că transformarea nu se îndreaptă către acestea, ori pleacă de la acestea mai curând decât de la contrariile lor.[46]

Motivul pentru care ei văd lucrurile astfel este că mișcarea pare a fi ceva indeterminat, iar principiile aparțin celeilalte serii /pozitive/, deoarece /principiile/ privative sunt indeterminate. Căci nu există /la ele/ nici Ființă, nici calitate, nici vreo alta dintre celelalte categorii.[47]

Dar motivul pentru care mișcarea pare a fi indeterminată este că *ea nu poate fi luată nici ca o virtualitate /pură/ a lucrurilor, nici ca o actualizare /pură/ a lor.* Într-adevăr, ceea ce e virtual cantitate nu se mișcă în mod necesar, și nici cantitatea actualizată /nu face aceasta/; *iar mișcarea pare a fi o actualizare, dar incompletă* <ἀτελής>. Motivul /acestei incompletitudini/ este că virtualul, a cărui actualizare apare, este incomplet /el însuși/.

De aceea, tocmai, este dificil de înțeles ce este mișcarea: căci este necesar să fie plasată fie în genul privațiunii, fie în cel al virtualității, fie în cel al actualizării *pure,* iar dintre aceste /identificări/ *nici una nu pare cu putință.* Rămâne atunci ceea ce s-a spus despre /mișcare/, că e actualizare, și anume actualizare în felul arătat înainte.[48]

A o înțelege este dificil, dar este posibil.

---

[46] Referire la platonism, care consideră mișcarea drept o alterare a Ființei. Dar, spune Aristotel, această echivalare a mișcării cu neființa lipsește de necesitate mișcarea.

[47] „Non-om“ este o noțiune indeterminată, la fel ca și „non-negru“.

[48] Adică actualizare incompletă, neterminată. O altă lecțiune citește: „e actualizare și neactualizare în felul arătat înainte“.

Şi este clar că mişcarea se află în lucrul mişcat. Într-adevăr, actualizarea acestuia se produce sub acţiunea lucrului care pune în mişcare. Or, actualizarea lucrului care pune în mişcare nu este alta /decât a lucrului pus în mişcare/. Căci ea trebuie să fie realizarea finalităţii ambelor lucruri. Într-adevăr, un corp poate să se mişte datorită virtualităţii sale, dar el mişcă efectiv datorită actualizării; însă el e capabil să actualizeze /virtualitatea/ corpului mişcat, astfel încât actualizarea e comună ambelor corpuri; la fel, aceeaşi este distanţa de la unu la doi şi cea de la doi la unu, sau cea de sus /în jos/ şi cu cea de jos /în sus/, chiar dacă esenţa acestor distanţe nu este identică. La fel stau lucrurile şi în privinţa corpului care pune în mişcare şi a celui care este pus în mişcare.[49]

Capitolul 10[50]

Infinitul este sau ceea ce este imposibil de străbătut deoarece nu este prin natura sa posibil să fie parcurs, după cum sunetul este invizibil; sau care posedă un parcurs fără margine, sau care are o margine greu de atins, sau care, deşi prin natură are o
1066 b margine, nu posedă în fapt un parcurs sau o limită ; în plus, ceva este infinit prin adaos, sau prin substracţie, sau prin ambele /operaţiuni/.[51]

/Infinitul/ însuşi, separabil [de lucrurile sensibile] nu poate exista. Căci dacă el nu e nici mărime, nici mulţime, şi dacă infinitul însuşi este o Fiinţă şi nu o proprietate contextuală,

---

[49] Deoarece mişcarea corpului care pune în mişcare şi a celui care este mişcat este unică, şi actualizarea virtualităţilor lor este unică în mod practic, chiar dacă teoretic ea este diferită.

[50] Şi acest capitol rezumă părţi din *Fizica*, III, 4-7.

[51] În primul sens: punctul sau unitatea; în al doilea sens — cantitatea care poate fi parcursă, dar nu are capăt; în al treilea sens, labirintul sau marea (pot fi parcurse, dar cu dificultate); în al patrulea sens, ar putea fi cercul; în al cincilea sens, numărul căruia i se poate mereu adăuga sau sustrage o unitate.

el va fi indivizibil (divizibilul este sau mărime, sau mulțime). Or, dacă este indivizibil, el nu este infinit, afară dacă nu în sensul în care spunem că sunetul este invizibil. Dar nu în acest fel se vorbește despre infinit, nici noi nu investigăm acel sens, ci *tratăm infinitul ca pe ceva de nestrăbătut.*

Apoi, cum ar fi posibil să existe infinit în sine, dacă nu este vorba despre un număr sau o mărime, a căror proprietate să fie infinitudinea? Iar dacă el ar exista doar ca proprietate contextuală, luat ca atare nu ar putea fi un element al lucrurilor, după cum nici invizibilul nu este un element al limbajului, deși sunetul este invizibil.[52]

Iar *că infinitul nu poate exista în actualizare este limpede*: căci oricare parte a sa s-ar lua ar fi infinită (de vreme ce esența infinitului și infinitul sunt identice, dacă cu adevărat infinitul este o Ființă și nu o proprietate a unui subiect)[53]; de unde rezultă că el este sau indivizibil, sau este divizibil la infinit, dacă se poate împărți. Dar este imposibil ca același lucru să fie multe infinituri (după cum aerul este o parte a aerului, astfel și infinitul să fie o parte a infinitului, dacă el este o Ființă și un principiu). Prin urmare, el este de neîmpărțit și indivizibil.

Dar este imposibil ca ceea ce este în actualizare să fie infinit, fiindcă /infinitul/ este necesar să fie o cantitate; așadar /infinitul/ este o proprietate contextuală. Însă, dacă el există în acest mod, s-a spus că nu-i posibil să fie principiu, ci poate fi /principiu/ numai *subiectul acestei proprietăți*, precum aerul sau numărul par.

Aceasta deocamdată e o cercetare la modul general. De aici apare însă limpede *că nu există infinit /actualizat/ în lucrurile*

---

[52] Ideea generală despre infinit este că el este ceva indefinit; în consecință el nu are autonomie, și, neavând autonomie, nu este o Ființă. Or, dacă nu este o Ființă și ceva definit, nu poate exista în actualizare, sau nu poate fi realizarea finalității unei virtualități. Infinitul e întotdeauna o posibilitate, dar nu poate fi efectiv perceput, cunoscut, parcurs complet.

[53] La fel, orice parte din apă este apă.

senzoriale: Într-adevăr, dacă definiția corpului este „a fi determinat de suprafețe", nu ar putea exista corp infinit, nici fizic, nici inteligibil. Nici /nu poate exista/ număr infinit, dar considerat o entitate separată. [54]

Căci numărul, sau ceea ce posedă număr, este numărabil. Din punct de vedere fizic este limpede din ceea ce urmează: /infinitul/ nu poate fi *nici compus, nici simplu.* Nu poate exista un corp infinit compus, dacă elementele /sale/ sunt limitate ca mulțime. (Într-adevăr, contrariile trebuie să fie egale /ca număr între ele/ și nici unul dintre ele nu poate fi infinit. Căci dacă capacitatea vreunui corp are o lipsă, oricare ar fi, finitul va fi nimicit de către infinit. Iar ca fiecare /element/ să fie infinit este imposibil: un corp este ceea ce are extensie în toate dimensiunile, iar infinitul este ceea ce se extinde fără limită. Astfel, dacă infinitul este un corp, el va fi infinit în toate direcțiile.)

Dar nici nu-i posibil ca infinitul să fie un corp simplu și unitar, nici, după cum spun unii, ca să existe în afara elementelor /altceva infinit/ din care acestea să se genereze. (Într-a-
1067 a devăr, nu există un astfel de corp în afara elementelor, deoarece orice lucru se descompune în elementele din care provine și nu pare a exista /ceva/ în afara corpurilor simple.) Acest „altceva" nu poate fi nici foc, nici vreun alt element. Căci fără ca unul dintre ele să fie infinit, este imposibil ca orice lucru, dacă ar fi finit, să fie sau să devină unul dintre aceste /elemente/, așa cum Heraclit susține că toate cele devin cândva foc.[55]

Același raționament și în privința lui *unu* pe care filozofii naturii îl așază în afara elementelor. Căci totul se schimbă

---

[54] Infinitul înseamnă indeterminare; dar numărul, considerat ca o entitate separată, individualizată, trebuie să fie determinat. Nu trebuie uitat că pentru Aristotel, „număr" înseamnă mai ales „număr rațional" și că acesta trebuie să fie precis definit.

[55] Infinitul nu poate fi un corp, un element, alături de celelalte elemente. Dar dacă infinitul nu există ca atare, sub forma unui corp, nu-i posibil ca toate lucrurile să devină „infinit". Heraclit crede că totul provine din foc și devine foc, acordând — zice Aristotel — focului un statut peste celelalte elemente.

pornind de la un contrariu /spre celălalt contrariu/, de exemplu, de la cald către rece.[56]

În plus, corpul senzorial se află undeva, și același loc este propriu atât întregului, cât și părții, precum e cazul pământului. În consecință, dacă părțile sunt de același fel, corpul /infinit/ va fi ori imobil, ori se va mișca etern. Dar aceasta este cu neputință. (Într-adevăr, de ce s-ar deplasa el mai curând în jos decât în sus sau în oricare altă direcție? Precum, dacă ar fi un bulgăre de țărână, unde s-ar mișca, sau ar sta pe loc? Căci locul ocupat de corpul corespunzător este infinit. Va ocupa deci întregul loc? Dar în ce fel? Care va fi repausul său, și care îi va fi mișcarea? Ori el este pretutindeni în repaus, așadar nu se poate mișca, ori se mișcă pretutindeni, și atunci nu va sta nicicum.)

Iar dacă întregul /infinit/ este neomogen, nici locurile /în care părțile sale se află/ nu vor fi omogene, și atunci, mai întâi, corpul întregului nu este *unul* decât prin contact; apoi /părțile/ vor fi fie limitate, fie nelimitate ca specie. Să fie limitate nu-i posibil (căci înseamnă că unele vor fi infinite, altele — nu, dacă întregul este infinit, de exemplu focul sau apa /vor fi infinite/. Dar un astfel de element /infinit/ presupune o distrugere prin contrarii). Iar dacă /părțile/ sunt infinite /ca specie/ și simple, și locurile /unde ele se află/ vor fi infinite și vor fi infinit de multe elemente. Iar dacă aceasta e cu neputință, atunci și locurile sunt limitate, iar întregul, cu necesitate, va fi mărginit.[57]

Și, în general, este imposibil ca un corp să fie infinit, ca și un loc asociat corpurilor, dacă orice corp senzorial este fie greu, fie ușor. Căci el se va deplasa fie spre centrul /lumii/, fie în sus, dar este imposibil ca infinitul sau întregul, sau oricare

[56] Dacă totul trece de la un contrar la altul, nu ar putea exista un element, precum Unu, care să rămână în afara acestei transformări, și atunci, nu numai Unu, dar și Multiplul ar fi un element.

[57] Viziunea greacă, căreia Aristotel îi rămâne credincios, nu poate concepe un infinit actualizat, real, efectiv. Infinitul poate exista doar în virtualitate, sau poate fi o proprietate a unui alt corp existentă virtual. Pentru ca ceva să aibă Ființă, trebuie să fie autonom, adică determinabil, prin urmare finit.

jumătate a sa să sufere oricare din aceste mișcări. Într-adevăr, cum le vei deosebi? Sau în ce fel o parte a infinitului va fi jos, alta — sus, sau alta — la margine, alta — la centru?

Apoi, dacă orice corp senzorial se află într-un loc, și există șase specii de loc, este imposibil ca într-un corp infinit să se afle aceste locuri.[58] Și în general, dacă este imposibil să existe un loc infinit, și ca să existe un corp infinit este imposibil. Căci a fi undeva, într-un loc, aceasta înseamnă: a fi sau sus, sau jos, sau într-alt loc din cele rămase; dar fiecare dintre ele reprezintă o limită.

Iar infinitul nu este identic în mărime, în mișcare și în timp, ca și când ar fi o singură natură, ci ulteriorul se raportează la anterior; de exemplu, mișcarea se raportează la mărimea la care există mișcarea, alterarea sau creșterea; iar timpul se concepe datorită mișcării.

Capitolul 11[59]

1067 b Ceea ce se transformă se transformă uneori *în mod contextual*, așa cum muzicianul se plimbă. Alteori, deși numai o parte a lucrului se transformă, se spune în mod absolut că se transformă întregul lucru, de exemplu, acele corpuri care, având părți, /se spune că se transformă/ după părțile lor: se însănătoșește corpul, fiindcă se însănătoșește ochiul. Dar există și cazuri când se mișcă ceva *în mod intrinsec*, iar acesta este mobilul intrinsec.[60]

Iar în privința celui care pune în mișcare, lucrurile stau la fel: unele lucruri pun în mișcare doar într-un anumit context, altele — doar în raport cu o parte, altele pun în mișcare intrinsec.[61]

---

[58] Șase specii de loc: sus, jos, înainte, înapoi, stânga, dreapta. Evident că într-un spațiu infinit, aceste direcții își pierd sensul.

[59] Capitolul este un extras din *Fizica* V, probabil realizat de un discipol.

[60] Aerul, de pildă, e mobil prin sine, sau lucrurile grele sunt mobile, în sensul că vor cădea prin esența lor.

[61] În sensul în care prin esență, lucrul respectiv pune în mișcare, precum astrele, sau precum arhitectul construiește.

Mai întâi vine lucrul care pune în mișcare. Există /apoi/ ceva care este mișcat, apoi timpul în care se produce mișcarea, punctul de plecare și cel de sosire al mișcării. Formele, proprietățile și locul care determină mișcarea sunt imobile, precum știința sau căldura. Nu căldura reprezintă mișcarea, ci procesul de încălzire.

Or, mișcarea non-contextuală nu are loc în cazul tuturor lucrurilor, ci ea are loc în cazul contrariilor, al intermediarilor /acestora/ și al termenilor contradictorii. Din inducție, se poate obține dovada că e așa: ceea ce se transformă se transformă fie de la un subiect la alt subiect, fie de la un non-subiect la un non-subiect, fie de la un subiect la un non-subiect, fie de la un non-subiect la un subiect. (Numesc „subiect" ceea ce se exprimă în afirmație.) De aici rezultă că există cu necesitate trei tipuri de transformări, fiindcă cea de la un non-subiect la un non-subiect nu este transformare: nu există aici contrarietate, nici contradicție, fiindcă nu există opoziție.

Transformarea de la un non-subiect la un subiect prin contradicție este generarea; dacă contradicția este absolută, și generarea este absolută; dacă contradicția este doar într-o privință, și generarea este particulară. Transformarea de la un subiect la un non-subiect este nimicirea; dacă contradicția este absolută, ea este absolută; dacă contradicția este parțială, și nimicirea este particulară. Or, dacă *ceea-ce-nu-este se spune în mai multe sensuri*, și nu-i posibil ca /ceea-ce-nu-este/, văzut ca unire și ca separare[62], să se miște, nici ca /ceea-ce-nu-este/ virtual să fie opus la ceea ce este în mod absolut (într-adevăr, ceea ce nu e alb sau nu e bun totuși poate fi mișcat într-un context; căci ceea ce nu e alb ar putea fi un om, dar ceea ce în mod absolut nu este, nu poate *să se miște*), *atunci este imposibil ca ceea-ce-nu-este să se miște.* (Iar dacă e imposibil, atunci /e imposibil/ ca generarea să fie o mișcare. Într-adevăr, se generează ceea-ce-nu-este. Dacă în mod principal generarea este în mod contextual, rămâne totuși un adevăr că ceea-ce-nu-este există în mod absolut prin referire la ceea ce se generează.)

---

[62] Este vorba despre adevăr și fals, v. Cartea Epsilon, cap. 4.

De asemenea, /ceea-ce-nu-este/ nu poate fi în repaus: se întâmplă aceste consecințe neplăcute, dar și altele:

Dacă orice lucru mișcat se află într-un loc, ceea-ce-nu-este nu se află într-un loc, căci s-ar afla undeva. Prin urmare, nici nimicirea nu este mișcare. Căci contrariul unei mișcări este altă
1068 a mișcare sau repausul, iar nimicirea este contrariul generării. De vreme ce orice mișcare este o transformare, iar transformările sunt cele trei amintite mai înainte, *cele care se realizează prin generare și nimicire nu sunt mișcări.* Ele sunt treceri de la un termen contradictoriu la altul; *astfel este necesar ca doar transformarea de la un subiect la alt subiect să fie mișcare.* Însă subiecții sunt sau contrari, sau intermediari (fie privațiunea și ea un contrariu) și ei se exprimă prin afirmație, precum golul, edentatul și negrul.

Capitolul 12

Dacă, prin urmare, categoriile se divid în Ființă, calitate, loc, acțiune sau pasivitate, relație, cantitate[63], este necesar să existe *trei feluri de mișcări:* ținând de *calitate,* ținând de *cantitate* și ținând de *loc. Nu există mișcare ținând de Ființă, căci nu există nimic contrariu Ființei.*[64] Nici mișcare a relației nu există (atunci când unul dintre termenii relației se schimbă, e posibil ca despre celălalt să nu se poată spune adevărul, deși nu e deloc în schimbare, astfel încât mișcarea lor e pur contex-

[63] În *Categorii*, lucrare timpurie a lui Aristotel, lista cuprinde zece categorii: la cele indicate se mai adaugă timpul, starea si posesia.

[64] Ființa, (cu sensul dat de noi cuvântului οὐσία), nu are contrariu, ci cel mult negație. Într-adevăr, dacă Ființa ar avea un contrariu, atunci ambele contrarii s-ar afla într-un substrat comun, așa cum recele și caldul se află în apă. Dar în acest caz, acel substrat ar fi Ființa. Or, mișcarea, după Aristotel, se produce de la un contrariu la altul, prin urmare generarea și pierea nu sunt mișcări (cel puțin în sensul propriu definit de Aristotel).

tuală[65]). Nu există nici mișcare a celui ce face și a celui ce îndură, sau a celui ce mișcă și a celui mișcat, fiindcă *nu există mișcare a mișcării și nici generare a generării, și nici, în general, transformare a transformării.*[66]

Căci este posibil să existe mișcare a mișcării în două sensuri: fie este vorba despre mișcarea subiectului (de exemplu, omul se mișcă fiindcă devine din alb negru, astfel încât mișcarea /respectivă/ fie se încălzește, fie se răcește, fie modifică locul, fie crește. Dar așa ceva este cu neputință, pentru că transformarea nu este unul dintre subiecte). Fie deoarece un subiect schimbă o transformare în care se găsea pe o altă formă /de transformare/, precum omul care trece de la boală la sănătate.[67]

Dar nici aceasta nu este cu putință decât în mod contextual. Căci orice mișcare este o transformare de la ceva la altceva, și la fel generarea și pieirea. Afară doar că generarea și pieirea se produc între stări opuse într-un anume fel determinat, în timp ce mișcarea e o transformare determinată în alt fel. Prin urmare, /omul respectiv/ trece de la sănătate la boală și, simultan, de la această transformare însăși către o alta. E limpede, prin urmare, că dacă omul va fi bolnav, el va fi trecut deja la o altă transformare, oricare ar fi ea (căci e posibil să stea în repaus), și, în plus, la una nu întotdeauna întâmplătoare. Dar și acea transformare va fi de la o stare la o alta, încât aceasta va fi transformarea opusă, anume însănătoșirea.[68]

---

[65] De exemplu, dacă în relația A=B, A crește, B devine mai mic decât A, deși, în sine, nu se schimbă, ceea ce creează un echivoc asupra statutului lui B. Ceea ce vrea Aristotel să spună este că, în cadrul relației, schimbarea unui corelativ nu antrenează în mod necesar și schimbarea termenului corelativ, ceea ce, în limbajul său, înseamnă că nu există mișcare conform cu relația, ci numai cu locul, calitatea, cantitatea.

[66] Un obiect care se deplasează din A în B se mișcă local și nu se poate spune că mișcarea sa se mișcă la rândul ei.

[67] Boala și sănătatea sunt ele însele niște procese, niște transformări.

[68] Asta înseamnă că, dacă omul se îmbolnăvește și dacă îmbolnăvirea este transformarea contrară însănătoșirii, omul trece de la însănătoșire la îmbolnăvire, ceea ce poate presupune că, între timp, el s-a făcut sănătos. Or, aceasta este, în principiu, imposibil. Pentru

Dar lucrurile se petrec așa contextual; de exemplu, există o transformare de la reamintire la uitare, când insul la care există respectiva transformare se transformă la rândul său: uneori el trece la cunoaștere, alteori — la ignoranță.

În plus, *se va merge la infinit* dacă va exista o transformare a transformării și o generare a generării. Or, dacă există ultima
1068 b generare, e necesar să existe și generarea anterioară; de exemplu, dacă s-ar genera vreodată o generare absolută, și obiectul care se generează s-ar genera, încât n-ar fi existat încă /la momentul respectiv/ obiect generat în mod absolut, ci /doar/ ceva generat în urma obiectului altei generări. Dar și acesta din urmă a fost generat cândva, încât la un moment dat el nu fusese încă generat. Or, de vreme ce seriile infinite nu au un termen prim, nu va exista un termen prim /al generărilor/, de unde rezultă că nici un termen secund nu va exista. În consecință, nu e cu putință nici să se miște, nici să se transforme ceva.[69]

De asemenea, propriu aceluiași lucru este mișcarea /în direcții/ contrare și repaosul, cât și generarea și nimicirea; rezultă că ceea ce se generează, atunci când ar fi generat, tot atunci este nimicit. Căci nici nu-i posibil /să fie nimicit/ nici îndată ce apare, nici mai târziu, de vreme ce ceea ce este nimicit trebuie să existe.

În plus, trebuie să subziste o materie când ceva se generează și se transformă. Ce materie oare va exista în felul corpului care se alterează sau al sufletului? În ce fel o mișcare sau o generare vor deveni, la rândul lor, subiect al generării?

Apoi, care este scopul spre care /mișcarea mișcării și generarea generării/ se mișcă? Căci mișcarea și generarea trebuie

---

Aristotel faptul că un proces, o transformare are o regulă care poate fi studiată static nu este foarte limpede; de aceea el consideră că nu poate exista transformare a transformării. Totuși, asemenea transformări de gradul doi sunt foarte frecvente: de exemplu, dacă viteza indică o mișcare în raport cu timpul, accelerația indică o mișcare în raport cu viteza.

[69] Din nou cunoscutul argument aristotelic: dacă nu există termen prim generat, nu există nici termen secund, și așa mai departe, și atunci întreaga lume este în repaus.

să se efectueze de la un punct spre alt punct. Dar cum /va fi în acest caz/ ? Însă nu poate exista învățare a învățării, astfel încât nu va putea exista nici generare a generării.

Așadar, fiindcă nu există /mișcare/ nici a Ființei, nici a relației, nici a acțiunii, nici a suportării acțiunii, rămâne ca mișcarea să se efectueze conform calității, cantității și locului (în fiecare dintre aceste categorii există contrarietate). Mă refer nu la calitatea aflată în categoria Ființei, deoarece și diferența este o calitate, ci la afecțiunile pe care le are subiectul și în raport cu care se spune că el este afectat sau nu. [70]

Iar *imobilul* este ceea ce, în general, nu poate fi mișcat, ceea ce cu greu se mișcă într-un răstimp îndelungat sau începe cu greu să se miște, cât și ceea ce prin natură poate să se miște și e capabil să o facă, dar nu se mișcă atunci când, prin natură, ar trebui și în locul și în felul în care ar trebui. Numai pe acesta din urmă dintre imobile îl consider că se află în repaus. Într-adevăr, *repausul este contrariul mișcării,* de unde rezultă că el este o privațiune proprie receptacolului.[71]

Laolaltă în raport cu locul sunt lucrurile care se află într-un singur loc care e prim[72]; separat /în raport cu locul/ — cele care se află în locuri diferite. /Spun/ că *se ating* lucrurile care au laolaltă extremitățile. Numesc *intermediar* stadiul la care ceea ce se schimbă ajunge înainte de a ajunge în stadiul final, și la care ajunge schimbându-se în mod natural și continuu.

Contrar în raport cu locul sunt cele care se depărtează la maximum în linie dreaptă.

---

[70] Aristotel distinge diferența din gen care produce specia sau Ființa (precum „biped") în cazul omului, de diferența din cadrul speciei, care produce variațiile individuale și care sunt proprietăți ale Ființei.

[71] Repausul este o mișcare în virtualitate. Ceea ce este, prin natură, imobil (de exemplu Dumnezeu) nu se află, propriu-zis, în repaus, ceea ce presupune că se află într-o anume virtualitate, căci Dumnezeu este actualizare absolută.

[72] Cu alte cuvinte, locul e luat în considerație înainte de a fi umplut de lucrurile respective. De exemplu, două persoane se află laolaltă în aceeași casă — dacă aceasta este luată anterior drept locul în care ele se află — dar nu se află laolaltă în aceeași cameră.

În succesiune <ἑξῆς> este ceea ce se află după început, definit cumva prin poziție, specie sau altfel, și când nu există nimic intermediar între lucrurile aparținând aceluiași gen unde există succesiune, precum liniile sunt în succesiunea liniei, unitățile — a unității, sau o casă — în succesiunea unei case. (Nu e nici
1069 a un obstacol ca altceva să fie intermediar /în șirul respectiv/.) Iar ceea ce e succesiv vine în succesiunea unui alt lucru și el este ceva care urmează. Nu unul este în succesiunea doiului, nici luna nouă nu vine după luna în al doilea pătrar.

În continuare <ἐχόμενον> e ceea ce, fiind în succesiune, are contact. Deoarece orice transformare rezidă în termeni opuși, iar opuși sunt contrariile și termenii contradictorii, dar nu există intermediar în cazul termenilor contradictorii, e limpede că intermediarul se află între termenii contrarii.

Continuul <συνεχές> este o /formă de/ *a fi în continuare.* Vorbesc despre continuu atunci când limita fiecăruia dintre două lucruri, care se ating și se țin împreună, ajunge una și aceeași, încât e clar că continuitatea există la acele lucruri din care, în mod natural, apare ceva unic sub raportul /respectivei/ atingeri a lor.

Consecutivul <τὸ ἐφεξῆς> — e limpede — este o noțiune primară: căci ceea ce este consecutiv nu are neapărat contact, dar contactul implică relația de consecuție. Iar dacă există continuitate, există contact, dar dacă există contact, nu e obligatorie continuitatea. Nu există concreștere naturală la lucrurile care nu se ating. În consecință, punctul nu este totuna cu unitatea. Într-adevăr, pentru puncte există contact, în timp ce pentru unități nu există contact, ci doar consecuție; la primele există un intermediar, la celelalte — nu.[73]

---

[73] Unitățile nu au intermediar în sens că 2,5 aflat între 2 și 3 nu este o unitate. Cele trei numere pot fi reprezentate însă de puncte pe o dreaptă, astfel ca unul dintre puncte să fie situat între celelalte două. E mai puțin clar ce înțelege Aristotel prin faptul că două puncte pot fi în contact: dacă ar vorbi de coincidență, nu ar mai exista consecuție; iar ca să existe consecuție și contact, trebuie să fie vorba despre puncte materiale, cu dimensiune, și nu puncte geometrice.

CARTEA LAMBDA (XII)

Reluarea discuției despre Ființă. Există trei feluri de Ființe: senzorială pieritoare, senzorială eternă și Ființă imobilă. Devenirea Ființei senzoriale are ca suport materia. Există trei principii: forma, privațiunea și materia (suportul). Nici materia, nici forma nu sunt generate, ci doar compusul. Rațiunile de a fi și principiile sunt identice pentru toate lucrurile, doar prin analogie; în chip propriu, ele sunt diferite. Comparația cu cele patru rațiuni de a fi expuse în Cartea Alpha mare. Actualizarea și virtualitatea.

Ființa imobilă trebuie să fie eternă. Existența Formelor nu explică mișcarea. Primul Cer este etern, antrenat într-o mișcare circulară perpetuă. El este pus în mișcare de un Mișcător imobil, aflat în actualizare perpetuă, Ființa lipsită de materie, Dumnezeu. Acesta pune în mișcare deoarece este o finalitate universală a lumii, în felul unui obiect al gândirii și al iubirii. Dumnezeu este actualizare pură, imobil, principiu. Viața sa este etern fericită, în felul în care pentru oameni nu poate fi decât un scurt răstimp. El este gândirea care se gândește pe sine.

Fiecare planetă este mișcată de mai multe motoare planetare imobile. Ele sunt ierarhizate, primul fiind motorul care pune în mișcare sfera stelelor fixe, Mișcătorul imobil. Trecerea în revistă a teoriilor astronomiei ale lui Eudoxos și Callippos. Cerul (și Universul) este unic. Cum este Intelectul divin. Gândirea sa este gândire a gândirii. Absența materiei (a virtualității) face cu putință aceasta. Această gândire este de tipul intuiției, sau al contemplației mistice, deoarece ea gândește simplul și nu compusul.

Chestiunea materiei și a generării. Critica teoriilor filozofilor naturii și a teoriei Formelor. Afirmarea că Principiul suprem, Dumnezeu, este unic.

Capitolul 1

Investigația noastră are ca obiect Ființa. Într-adevăr, sunt cercetate /aici/ principiile, rațiunile de a fi ale Ființelor. Căci, dacă toată realitatea e înțeleasă ca un întreg, Ființa este întâia sa parte[1]; iar dacă ea e luată în succesiunea /categoriilor/, și în acest fel Ființa este prima, apoi vine calitatea, apoi cantitatea.

Dar se poate spune că, la modul absolut, acestea din urmă, de fapt, nici *nu sunt*, ci sunt proprietăți și mișcări, sau sunt precum sunt non-albul și non-rectiliniul. Spunem, totuși, că și acestea din urmă *sunt*, de exemplu, „cutare este non-alb". Apoi nici una dintre celelalte categorii /în afara Ființei/ nu este *autonomă.*

Dovada o aduc, în fapt, vechii filozofi, deoarece ei au căutat principiile, elementele și rațiunile de a fi ale Ființei. Filozofii contemporani consideră Ființe mai curând *universalele* (genurile reprezintă universalul și ei le consideră principii și Ființe, deoarece cercetarea lor este mai ales de tip logic). Filozofii din vechime, însă, socoteau Ființe /elementele/ *particulare*, precum focul și pământul, și nu ceea ce le era comun — corpul.

Există trei feluri de Ființe: mai întâi Ființa *senzorială*, în cadrul căreia există o primă Ființă *eternă*, și o a doua *pieritoare*. Cu aceasta din urmă, de exemplu, plantele și animalele, toți

---

[1] Nu e clar ce înțelege Aristotel prin „realitatea luată ca un întreg". E posibil să înțeleagă realitatea văzută sintetic și nu analitic, prin intermediul categoriilor. În primul caz, Ființa este primordială, fiindcă este realitatea autonomă, stabilă, determinată, și nu dependentă și indeterminată. E ca și când Aristotel ar spune: considerându-se realitatea în ansamblu, Ființa e „miezul ei tare". V. *Interpretare la* Metafizica, p. 32

sunt de acord. [Cealaltă este eternă] și este necesar ca elementele să fie înțelese ca aparținând-i, fie că ele sunt unul singur sau mai multe. În fine, există *Ființa imobilă*, și despre aceasta unii susțin că este separată, unii filozofi divizând-o mai departe în două /tipuri/, alții însă socotind că Formele și entitățile matematice țin de aceeași natură. Alții, în sfârșit, au în vedere numai entitățile matematice.[2]

1069 b Primele două tipuri de Ființe /senzoriale/ aparțin fizicii, căci ele posedă mișcare. Ultima însă aparține de *o altă știință*, de vreme ce nu există un principiu comun pentru toate /Ființele/.[3]

Capitolul 2

Ființa senzorială este supusă transformării. Dar, dacă transformarea se face pornind de la termenii opuși sau intermediari /între aceștia opuși/, însă nu de la toți termenii opuși (sunetul este și el non-alb, în fond)[4], ci numai de la termenii contrari,

---

[2] Referirea generală este la platonicieni și la pitagoricieni, care separă Formele și numerele de realitatea sensibilă. Platon și platonicienii ortodocși asociau în aceeași natură Formele și Numerele; în timp ce Xenocrate le distingea în două tipuri. Pitagoricienii nu recunoșteau, drept Ființe, decât Numerele.

[3] Aici s-ar părea că Aristotel identifică prima filozofie, sau metafizica, cu teologia, ce trebuie să se ocupe numai cu Ființa suprasensibilă. O asemenea identificare contrazice însă îndelunga preocupare din cărțile anterioare cu materia senzorială. Explicația acestui paradox îndelung discutat de interpreți cred că este următoarea: în mod absolut, teologia și metafizica coincid. Deci în măsura în care realitatea este văzută drept ceea-ce-este ca fiind, respectiv ca o existență dintr-o perspectivă universală, globală, metafizica este valabilă pentru întreaga existență, deoarece ceea ce este prim într-o ierarhie sau o serie, dă cumva măsura întregului (Cf. Cartea Epsilon, cap. 1, p. 244. V. și studiul introductiv.)

[4] Transformarea nu se face de la non-alb la alb, deoarece chiar și sunetul este un non-alb, ci numai de la termenii numiți de Aristotel „contrari“ — în cazul de față, de la negru (privațiunea albului) la alb.

este necesar să subziste ceva care să se transforme de la un contrariu la celălalt; deoarece nu contrariile se transformă.[5]

În plus, *ceva persistă* /în cazul schimbărilor/, dar contrariul nu persistă. Există, așadar, o a treia entitate alături de cele două contrarii: *materia.*

Iar dacă există *patru /tipuri de/ transformări,* fie asociate Ființei, fie calității, fie cantității, fie locului, și dacă generarea absolută și nimicirea se referă la Ființă, creșterea și descreșterea se referă la cantitate, alterarea — la calitate, deplasarea — la loc, transformările s-ar realiza între contrariile luate în parte /pentru fiecare categorie/. E necesar atunci să se transforme materia, care poate fi ambele contrarii.

Dar, pentru că *ceea-ce-este* e de două feluri, orice se transformă pornește de la ceea ce este *virtual* și se îndreaptă spre ceea ce este *actualizat* (precum de la albul virtual la albul actualizat, la fel și în cazul creșterii și al scăderii). Rezultă că ceva se poate naște din *ceea-ce-nu-este* și nu numai într-un mod contextual, dar și că toate se nasc din ceea-ce-este, *adică din ce este în virtualitate și din ce nu este în actualizare.* Iar asta este „unul" lui Anaxagoras. Într-adevăr, e mai bine să spunem că „toate erau laolaltă în virtualitate, dar nu și în actualizare", decât că „toate /erau/ laolaltă", sau decât să invocăm „amestecul" <τὸ μῖγμα> lui Empedocle și Anaximandros, sau decât să se vorbească în felul în care vorbește Democrit.[6]

---

[5] Teză fundamentală: deși se spune că negrul devine alb sau că recele devine cald, în fapt există mereu un substrat — materia — care capătă diferite calități, altfel spus care se actualizează, determinându-se într-un fel sau un altul. Contrariile, ca și formele prin care se manifestă, ca și materia nici nu se nasc, nici nu se distrug. Evident, această teză a lui Aristotel (care pornește de la esențialismul socratico-platonician) stă la baza analizei sale științifice.

[6] Text dificil de tradus exact, din cauza incertitudinilor de punctuație mai ales. V. Ross, *Metaph.* II, pp. 351. „Unul lui Anaxagoras" nu este aici Intelectul, ci materia nediferențiată. Cf. Cartea Alpha mare, cap. 8, 989b. În cazul lui Anaximandros, „amestecul" ar fi celebrul său ἄπειρον.

Rezultă că acești filozofi s-au întâlnit cumva cu noțiunea de materie, fiindcă toate cele care se transformă posedă materie, însă o altfel de materie /decât au înțeles ei/. Și au materie și acele lucruri eterne care nu sunt generabile, dar sunt mobile, aflându-se în deplasare; ele nu au /o transformare/ de generare, ci numai una locală.[7]

Se pune întrebarea: din ce fel de *ceea-ce-nu-este* apare generarea, deoarece *ceea-ce-nu-este e de trei feluri*? /Din virtualitate/.[8]

Însă, dacă ceva este în virtualitate, totuși virtualitatea respectivă nu conține orice, la întâmplare, ci un anume lucru se naște dintr-un lucru anume /în virtualitate/. Nu este suficient /să se spună/ că „toate /erau/ laolaltă", fiindcă lucrurile se deosebesc prin materia lor. Altminteri, din ce pricină au apărut nenumărate existente și nu unul singur? Or, Intelectul este unul singur, încât, dacă și materia ar fi una singură, ar fi ajuns în actualizare /numai/ acel lucru a cărui materie există ca virtualitate.[9]

Așadar, există trei rațiuni de a fi — trei principii: două sunt contrare: *forma* și *privațiunea*, iar cel de-al treilea este *materia.*

Capitolul 3

După aceasta, /trebuie spus/ că nici materia, nici forma nu
sunt generate, mă refer la *ultima* formă și la *ultima* materie.
1070 a Căci orice *ceva* se transformă prin acțiunea a ceva și se trans-
formă în altceva. Sub acțiunea cui? A *primului motor* <τοῦ
πρώτου κινοῦντος>.[10] Ce se transformă? Materia. În ce se trans-
formă? În formă.

---

[7] Nu cred că se poate traduce aici prin „ele nu au o materie generabilă", deoarece materia, la modul general, nu se generează. Gramatical totuși, cel mai firesc ar fi de presupus cuvântul ὕλη, „materie".

[8] Ceea-ce-nu-este ca negație pură, ceea-ce-nu-este ca virtualitate și ceea-ce-nu-este ca fals. Evident, generarea are loc din virtualitate.

[9] Pentru a se explica diversitatea lucrurilor, trebuie făcut apel la mai multe materii, mai cu seamă dacă, urmându-l pe Anaxagoras, se admite existența unei Inteligențe unice.

[10] E vorba despre Primul motor, despre care va fi vorba mai departe, sau despre primul motor pornind de la obiectul în mișcare, adică despre motorul cel mai apropiat?

Într-adevăr, se merge la infinit dacă se generează nu numai bila de bronz, ci și atât bila, cât și bronzul. *E obligatoriu, prin urmare, să te oprești undeva* <ἀνάγκη δὴ στῆναι>.[11]

Apoi /trebuie spus/ că fiecare Ființă se naște dintr-una cu același nume /ca ea/. (Este vorba despre Ființele naturale și despre restul Ființelor.) Căci generarea are loc fie prin intermediul artei, fie al naturii, fie al întâmplării, fie spontan. Or, *arta este un principiu aflat în altcineva, în timp ce natura este un principiu aflat chiar în lucrul respectiv* („omul naște un om"); celelalte două cauze ale generării sunt privațiunile primelor două.[12]

Materia este *ceva determinat* /numai/ *în închipuire* <τὸ φαίνεσθαι>[13] (e vorba despre acele lucruri care se țin prin contact și nu printr-o creștere naturală; ele sunt materie și substrat); natura însă este ceva determinat, în fapt o condiție ce tinde spre /finalitatea/ care e natură. Pe deasupra, cea de-a treia e Ființa individuală, alcătuită din acestea două, /formă și materie/, de exemplu Socrate sau Callias.[14]

În unele cazuri nu există *ceva determinat* în afara Ființei compuse, de exemplu *forma casei*, afară doar dacă nu ne referim

---

[11] Dacă regresul la infinit nu este stopat, nu mai există principii; or, o lume fără principii este haotică, incognoscibilă, irațională. Chiar dacă nici bila, nici bronzul nu sunt formă, respectiv materii ultime (sfera este un corp care admite o definiție, deci este divizibil la rândul său în materie și formă, iar bronzul este reductibil la metal, sau la pământ, ca materii primordiale), asemenea principii primordiale trebuie să existe.

[12] Întâmplarea este privațiunea unei cauze (raționalități) umane, iar spontaneitatea este privațiunea cauzelor naturale.

[13] S-a tradus și „în aparență". Cred că Aristotel vrea să spună că materia-substrat — mai ales aceea artificială — este văzută ca o Ființă determinată numai în imaginație, în măsura în care ea este reprezentată ca având deja o formă. De exemplu, lemnul unui scaun este Ființă dacă imaginația îl vede deja scaun.

[14] Aristotel numește aici forma „natură". V. Cartea Zeta pentru felul în care conceptul de Ființă (numită aici „ceva determinat") se asociază materiei, respectiv formei.

la arta /construcției în acest sens, de formă a casei/. (Nu există, într-adevăr, generare și nimicire a /unor astfel de forme/, dar, într-un alt fel, și casa fără materie, și sănătatea, și tot ce se realizează printr-o artă sunt și nu sunt /asemenea forme/.) Iar dacă totuși există /forme fără materie/, ele sunt, eventual, de găsit în cazul lucrurilor naturale. De aceea Platon are dreptate să spună că sunt Forme acelea care sunt entități naturale, dacă este totuși adevărat că există alte Forme /separate/ ale acestor lucruri, precum focul, carnea, capul.[15]

Toate lucrurile /acestea/ sunt materie și cea din urmă materie <τελευταῖα> este proprie Ființei în cea mai mare măsură a /lucrului/.[16]

Dar, dacă cauzalitățile motrice ale lucrurilor precedă în existență lucrul, cele legate de formă sunt simultane cu acesta. Într-adevăr, atunci când omul este sănătos, atunci și sănătatea este prezentă; iar configurația sferei de bronz există laolaltă cu sfera de bronz. Dacă însă mai rămâne ceva după aceea /după materie/, trebuie cercetat; în unele cazuri, așa ceva e posibil, precum dacă sufletul este o astfel de formă — nu sufletul în întregul său, ci intelectul, fiindcă, probabil, e imposibil ca întreg sufletul să fie în această situație.[17]

Din aceste pricini este limpede că nu e nevoie deloc să existe Forme. Omul generic naște un om generic, iar omul individual naște un om individual. La fel și în cazul artelor: *arta medicală este forma sănătății.*

[15] Cum se știe din *Parmenide* 130c, Platon părea să se îndoiască de existența unor Forme ale omului, focului sau apei, deși în *Republica* 597b, el admite fără discuție existența Formelor pentru artefacte.

[16] Este vorba despre materia cea mai apropiată de formă și nu despre materia primordială. De exemplu, în cazul statuii, este vorba despre bronz, și nu despre pământ din care se presupune că este alcătuit bronzul. Aceasta este cea mai adecvată formei respective, care este de fapt actualizarea sa.

[17] Aristotel susține că, în general, formele nu există în absența materiei; există totuși și excepții: sufletul, și nu sufletul în întregul său, ci partea sa intelectuală, rațională, care supraviețuiește dispariției trupului. Chestiunea este discutată în tratatul *Despre suflet*, III.

Capitolul 4

Rațiunile de a fi, principiile sunt diferite pentru lucruri diferite dintr-un anumit punct de vedere, dar, dintr-un alt punct de vedere, *dacă s-ar vorbi în general și prin analogie, ele sunt aceleași pentru toate lucrurile.*

Într-adevăr, cineva s-ar putea întreba dacă principiile și elementele Ființelor și cele ale relațiilor sunt diferite sau aceleași; și la fel în cadrul fiecărei categorii. Dar ar fi absurd dacă ar fi aceleași pentru toate; căci din aceleași principii ar rezulta și relațiile și Ființele. Care ar putea fi acestea? Într-adevăr, nu
există nici un element comun în afara Ființei și a restului 1070 b
categoriilor, iar elementul este anterior lucrurilor pentru care el este un element /comun/. Or, nici Ființa nu poate fi element pentru relații, nici vreo relație — pentru Ființă.[18]

În plus, cum este posibil să existe aceleași elemente pentru toate cele? Căci nici un element nu poate fi identic cu compusul provenit din elemente, de exemplu B sau A /nu pot fi identice/ cu BA. (Nici element inteligibil nu există /în această situație/, precum *ceea-ce-este* sau *unul*, deoarece acestea sunt prezente în fiecare lucru, cât și în cele compuse.) Așadar nici unul dintre ele — nici Ființa, nici relația nu va fi /element comun/. E necesar aceasta — să nu existe aceleași elemente pentru toate lucrurile.[19]

Sau, de fapt, după cum spunem, *într-un anumit sens sunt aceleași elemente, într-un alt sens — nu sunt.* De exemplu, probabil că, în cazul corpurilor senzoriale, caldul reprezintă forma și, în alt sens, /are această funcție/ recele, care este privațiunea, iar materia constă în existența acestor proprietăți ce sunt mai întâi în virtualitate, în mod intrinsec; acestea sunt Ființe

---

[18] Categoriile sunt genuri separate care nu comunică. Atunci, se întreabă Aristotel, cum ar putea exista un element comun între ele, astfel încât aceleași elemente să fie comune pentru toate cele?

[19] Dacă, de pildă, Ființa este alcătuită din elemente, și dacă elementele sunt diferite de compus, atunci elementele nu sunt Ființe. Dar ar fi absurd să fie calități, cantități sau relații și e imposibil să existe ceva în afara categoriilor.

și /sunt Ființe și/ ceea ce provine din ele, pentru care ele reprezintă principii; asta dacă din cald și din frig se naște ceva unitar, precum carnea sau osul. Căci este necesar ca ceea ce se generează să fie altceva decât /elementele din care lucrul în cauză este generat/.

Așadar, elementele și principiile acestor corpuri /senzoriale/ sunt aceleași — diferite însă pentru lucruri diferite —, dar, dacă nu se poate spune că sunt identice pentru toate lucrurile, *totuși analogic vorbind, ele sunt identice.*[20]

De exemplu, s-ar putea spune că există *trei principii: forma, privațiunea și materia.* Numai că fiecare dintre acestea constituie *un gen diferit pentru fiecare gen de lucruri.* De pildă, în cazul culorii, aceste /trei principii/ sunt: albul, negrul, suprafața; /în alt caz avem/ lumina, întunericul și aerul — din acestea provin ziua și noaptea.[21]

Dar de vreme ce sunt rațiuni de a fi nu numai cele imanente, ci și cele situate în afara lucrului, de exemplu *principiul motrice*, este clar că element și principiu sunt ceva diferit, dar că rațiuni de a fi sunt ambele. Și, de fapt, rațiunile de a fi ale lucrurilor se divid astfel, iar ceea ce pune în mișcare și ține în loc este un principiu și o Ființă.

---

[20] Metoda tipică a lui Aristotel: la modul propriu, principiile lucrurilor sunt nenumărate, dar „analogic", așadar, relațional, ele se pot regrupa în câteva categorii fundamentale. Pe de-o parte, Aristotel respinge astfel soluția sofistică pentru care lumea este într-o dispersie absolută, deoarece principiile sunt la fel de numeroase ca și lucrurile (și prin urmare nu mai au valoare epistemologică); pe de altă parte, el respinge și soluția platoniciană, pentru care numărul principiilor se reduce la câteva în mod absolut, ceea ce nu poate da seamă de bogăția realității, exprimat în teza aristotelică fundamentală că este imposibil de dedus categoriile unele dintr-altele.

[21] Analogia e o proporție: ceea ce e albul în raport cu suprafața (formă) e lumina în raport cu aerul. Sau ceea ce e albul în raport cu lumina e suprafața în raport cu aerul. Analogia creează deopotrivă diversitatea și unitatea lumii (împreună cu sistemul categoriilor centrate în jurul Ființei, dar nu reductibile la ea.

De aici rezultă că, analogic vorbind, există *trei elemente*, în timp ce *rațiuni și principii sunt patru.* Dar /la modul propriu/ pentru fiecare lucru există un alt principiu și o altă rațiune, iar rațiunea /sa/ primă de a fi pune în mișcare de fiecare dată ceva diferit într-un caz diferit.[22] /Alt exemplu/: sănătatea, boala, corpul; ceea ce pune în mișcare este medicina. /Altul:/ forma, o lipsă de ordine de un anume fel, cărămizile; ceea ce pune în mișcare este arta construcției.

Acum, deoarece ceea ce pune în mișcare în cazul corpurilor fizice este un om /care face ceva/ pentru alt om, iar în ceea ce ține de activitățile minții /avem/ forma sau contrariul ei, într-un anume fel, ar exista trei principii, dar în sensul în care vorbim, ar fi patru: căci medicina ar fi, cumva, sănătatea — /forma/, iar arta construcției este o formă a casei și, /pe de altă parte/ un om dă naștere altui om.[23]

În plus, în afară de acestea se află cea dintâi rațiune dintre toate și care pune în mișcare totul.[24]

---

[22] Această diviziune în trei principii imanente, cărora li se adaugă un principiu sau o rațiune exterioară — cea motrice, trebuie comparată cu diviziunea în patru rațiuni, expusă deja în Cartea Alpha mare:

Rațiunea finală trebuie considerată unită cu rațiunea formală. Cât despre privațiunea de formă — ea nu trebuie văzută drept un principiu independent.

[23] O analogie: așa cum forma se transmite natural de la om la om, tot așa ea se transmite și artificial, prin intermediul artei. Forma sănătății din mintea medicului produce sănătatea atunci când se întrupează în alt corp.

[24] Aluzie la Mișcătorul imobil (Dumnezeu) despre care se va vorbi în capitolul 6.

Capitolul 5

De vreme ce unele entități sunt autonome, în timp ce altele nu, *Ființele sunt cele autonome.* De aceea pentru toate lucrurile
1071 a există aceleași rațiuni, fiindcă în absența Ființelor nu există proprietăți și mișcări.

Apoi, vor fi aceste rațiuni sufletul, probabil, și corpul, sau intelectul, dorința și corpul.[25]

Dar și în alt sens, la modul analogic, pentru toate lucrurile există aceleași rațiuni, adică *actualizare și virtualitate.*[26] Dar și acestea sunt diferite pentru lucruri diferite și se prezintă în modalități diferite. În unele cazuri, aceeași existență este când actualizare, când virtualitate, precum vinul, sau carnea, sau omul.[27] (Acestea două se reduc la rațiunile evocate mai înainte: într-adevăr, forma există în actualizare, dacă ea este autonomă, dar și compusul din materie și formă /e actualizare/; privațiunea este precum întunericul sau suferința; cât despre materie, aceasta este virtualitate, deoarece ea este capabilă să devină atât /un contrariu/, cât și celălalt/.)

În alt sens însă, lucrurile sunt diferite sub aspectul actualizării și al virtualității — e vorba despre lucrurile care nu au aceeași materie și despre cele care nu au aceeași formă, ci una diferită. De pildă, rațiunea de a fi a omului e dată de elemente — foc și pământ — în calitate de materie, cât și de formă proprie; în plus, mai există și o altă rațiune exterioară, precum tatăl, și,

---

[25] Autonomia Ființelor le permite acestora să fie rațiuni pentru toate celelalte existențe. Dar Ființele (vii, cel puțin) se compun din suflet și corp, sau din intelect, apetit și trup, ceea ce înseamnă că acestea pot fi considerate rațiuni pentru toate cele. Trupul este echivalent materiei, dorința este principiul motrice, intelectul este principiul formator.

[26] Virtualitatea este materia, sau principiul material, în timp ce actualizarea este principiul formal, identificat adeseori cu scopul. Principiul motrice se află în afara majorității lucrurilor neînsuflețite, dar în interiorul celor însuflețite.

[27] Vinul este materie pentru băutor, dar formă pentru must. Carnea este materie pentru om, dar formă pentru elementele din care se compune.

în afara acestuia, soarele și ecliptica, toate acestea nefiind nici materie, nici formă, nici privațiune de formă, nici ceva de aceeași specie /cu omul care se naște/, ci *cauze motrice.*

În plus, trebuie observat că unele principii trebuie desemnate ca universale, în timp ce altele — nu. Or, primele principii ale tuturor lucrurilor sunt mai întâi un *ce determinat*, aflat în actualizare, și apoi un *altceva,* aflat în virtualitate. Așadar, *acele* /principii/ universale nu există.[28] Într-adevăr, individualul este principiu al individualelor.[29]

Desigur, omul este principiu pentru omul în general, dar nu există nici un /om în acest fel/, ci doar Peleus, ca „principiu" al lui Ahile, tatăl tău ca „principiu" al tău și acest B concret <τοδὶ τὸ B> ca principiu al acestui BA luat /concret/, în timp ce, la modul general, B este principiu lui BA, luat absolut.

Apoi, dacă există principii ale Ființelor, dar principiile și rațiunile sunt diferite pentru lucruri diferite, după cum s-a arătat, /există principii diferite/ pentru lucrurile care nu se află cuprinse în același gen — culori, sunete, Ființe, cantități — *afară dacă nu vorbim la modul analogic.* Și sunt diferite și principiile lucrurilor cuprinse în aceeași specie, nu desigur datorită speciei, ci fiindcă fiecare /dintre aceste lucruri/ este un alt individ — există *materia ta, forma /proprie/ și ceea ce m-a pus /pe mine/ în mișcare,* apoi există *materia mea* etc., dar, vorbind la modul general, principiile sunt identice.

Cât despre întrebarea de a ști care sunt principiile sau elementele Ființelor, relațiilor și calităților, anume dacă sunt identice sau diferite, e clar că există principii particulare pentru fiecare lucru particular, dacă se ține seama de multiplicitatea sensurilor; iar, din momentul când aceste sensuri sunt distinse,

---

[28] E vorba despre primele principii ale platonicienilor — Unul, Dualitatea indefinită, apoi numerele transcendente.

[29] Fiind vorba despre un ce determinat, acesta are caracterul unui particular și nu poate fi un principiu universal, adică, în sens propriu, să fie principiu al tuturor lucrurilor. Tatăl, în general, este într-adevăr principiu al fiului în general; numai că nu există efectiv o persoană de acest fel /tată la modul general/.

principiile nu se arată identice, ci diferite; afară că, într-un anumit fel, ele sunt principii ale tuturor lucrurilor: anume, într-un fel, ele sunt identice la modul analogic, fiindcă vorbim despre materie, formă, privațiune, cauza motrice, și, într-alt fel, /sunt identice/ fiindcă principiile Ființelor sunt luate ca principii ale tuturor existențelor. Aceasta fiindcă, dacă Ființele sunt suprimate, și celelalte /existente/ sunt suprimate. *În plus, /principiile sunt identice fiindcă/ ceea ce există mai întâi se află în actualizare.*

Dar, într-un alt sens, sunt diferite /acele/ prime principii care sunt contrare și care nu sunt nici predicate drept genuri, nici nu au mai multe sensuri, apoi /sunt diferite/ materiile.

1071 b Prin urmare, s-a arătat care sunt principiile lucrurilor senzoriale, câte sunt ele și în ce sens /spunem/ că sunt identice /pentru toate lucrurile/, și în ce sens sunt ele diferite.

Capitolul 6

De vreme ce există trei /tipuri de/ Ființe, dintre care două sunt fizice, iar a treia este imobilă, trebuie spus, în legătură cu aceasta din urmă, că *e necesar ca o Ființă să fie eternă.* Iar Ființele sunt primele existente dintre celelalte lucruri; or, dacă toate /Ființele/ sunt pieritoare, toate vor fi pieritoare; dar este cu neputință ca mișcarea fie să se nască, fie să piară (ea este eternă), și nici timpul. Într-adevăr, nu se poate să existe „anterior“ și „posterior“ fără să existe timp.[30] Astfel *mișcarea este continuă, așa cum este și timpul.* Iar timpul este ori același lucru /cu mișcarea/, ori o proprietate a mișcării. Dar nu există mișcare continuă cu excepția celei locale, și anume a celei circulare.[31]

---

[30] Cu alte cuvinte: timpul nu poate avea început, căci, dacă ar avea, ar însemna că exista înaintea sa ceva anterior. Or „anteriorul“ nu are sens decât în timp. Dacă există timp, există și mișcare; prin urmare ambele sunt eterne.

[31] Devenirea sau alterarea au o limită, ele nu sunt deci continue. Mișcarea locală (de translație) este continuă (adică neîntreruptă), numai dacă este circulară (a astrelor). Aristotel nu cunoștea, evident, principiul inerției.

Însă dacă există /un principiu/ motrice sau creativ, dar care nu se află în actualizare, nu va exista mișcare. Într-adevăr, *este posibil ca ceva aflat în virtualitate să nu se realizeze în actualizare.*[32] Nu este de nici un folos, prin urmare, dacă admitem existența unor Ființe eterne, precum fac filozofii care admit Formele, dacă nu va exista în ele un principiu capabil să transforme /ceva într-altceva/. Ea /Forma/ nu este, singură, în stare, nici altă Ființă în afara Formelor.

Or, dacă /acel principiu/ nu va fi în actualizare, nu va exista mișcare. În plus, nici dacă va fi în actualizare, dar dacă Ființa sa este o virtualitate, nu va exista mișcare eternă. *Căci este posibil ca ceea ce se află în virtualitate să nu existe /în actualizare/.*[33]

Trebuie, prin urmare, să existe un astfel de principiu a cărui Ființă este actualizarea. [34]

În plus, aceste Ființe trebuie *să nu aibă materie*, deoarece ele trebuie să fie eterne, dacă e adevărat că există și altceva etern. Așadar, ele sunt *actualizare.*[35]

Apare aici o dificultate: s-ar părea că orice este actualizare posedă virtualitate, dar nu orice este în virtualitate poate fi în actualizare, de unde rezultă că virtualitatea ar fi anterioară. Dar,

---

[32] V. Cartea Theta, cap. 8. Virtualitatea nu se actualizează de la sine, ci numai sub impulsul unei acțiuni, ceea ce presupune o actualizare prealabilă. Existența lumii presupune existența unei actualizări primordiale, eterne.

[33] Mișcarea este trecerea de la virtualitate la actualizare. Dar pentru ca această trecere să se facă, trebuie să existe altceva deja în actualizare. (Pentru ca sămânța să devină plantă, trebuie să existe deja o plantă actualizată.) Dar cum mișcarea este eternă, principiul mișcării trebuie să fie etern în actualizare, deoarece dacă nu este astfel, mișcarea s-ar putea opri. Rezultă că virtualitatea nu poate aparține acestei Ființe, ceea ce e totuna cu a spune că ea nu are materie, nici măcar inteligibilă, ceea ce înseamnă, de asemenea, că este o entitate simplă, ce nu poate fi gândită prin asocierea unui subiect și a unui predicat.

[34] Dumnezeu nu este *în actualizare,* căci, dacă ar fi astfel, ar putea fi și în virtualitate, ci este chiar *actualizare.*

[35] Materia este virtualitate. Neexistând materie, nu va exista nici virtualitate, ci numai actualizare pură.

dacă lucrurile ar sta astfel, *nu va exista nici o existență.* Căci este cu putință să existe ceva virtual, dar să nu existe încă în realitatea actualizată. Or, dacă lucrurile stau precum spun teologii, care fac lumea să se nască din Noapte[36], sau precum filozofii naturii, care spun că „toate erau laolaltă“[37], apare aceeași imposibilitate. Într-adevăr, cum oare se va mișca ceva, dacă nu va exista o cauză a mișcării în actualizare? Căci *materia nu se mișcă singură pe sine.* Ci, /în cazul casei/, arhitectura o pune în mișcare. Nici menstruația, nici pământul /nu generează de la sine/, ci trebuie sa existe semințe și organe de însămânțare.[38]

De aceea, unii filozofi susțin că actualizarea este eternă, precum Leucip și Platon. Căci ei susțin că mișcarea este eternă.[39]

Dar de ce și din ce motive se întâmplă aceasta, ei nu spun, nici nu arată cauza pentru care lucrurile se petrec într-un fel, sau într-alt fel. Căci *nimic nu se mișcă la întâmplare,* ci trebuie întotdeauna să existe *ceva determinat*: într-un anume fel, /mișcarea/ se produce acum în mod natural, într-alt fel se realizează printr-o forță, sau datorită gândului, sau a altui motiv. Apoi, care este prima rațiune a mișcării? E într-adevăr, imens de important de arătat aceasta.

1072 a Însă nici Platon nu este în stare să explice în ce fel este principiul /mișcării/ pe care el îl considera uneori, *anume ceea ce se mișcă pe sine.*[40] Într-adevăr, el spune că sufletul este /apărut/ mai târziu /decât Demiurgul/ și în același timp cu Cerul.[41] Iar faptul de a considera virtualitatea anterioară actualizării este corect, într-un anumit sens, dar nu și într-alt sens (după cum

---

[36] De exemplu Hesiod, *Teogonia,* v. 116, *Munci și zile,* v. 17.

[37] Anaxagoras. V. și Cartea A, cap. 8, 989a

[38] Lumea nu poate apărea singură din haos, adică din virtualitate, căci nu este necesar ca virtualitatea să se actualizeze. Ontologic, așadar, actualizarea trebuie să aibă întâietatea.

[39] Leucip, v. Diels-Kranz, II, p. 76, 5 ss. Platon, *Timaios,* 30a și 52-53b.

[40] *Phaidros,* 245c-246a, unde este vorba despre suflet.

[41] Platon, *Timaios* 30b: „Datorită acestui gând, El plasa intelectul în suflet și sufletul în trup, în vreme ce întocmea întreg Universul.“

s-a arătat). Dar că actualizarea are /totuși/ prioritatea, o arată Anaxagoras (*Intelectul* este actualizare), cât și Empedocle, care vorbește despre *Prietenie* și *Ură*, și, de asemenea, cei care susțin că mișcarea este eternă, precum Leucip. Rezultă că nu a existat, un răstimp indeterminat, Haosul sau Noaptea, ci *aceleași lucruri au existat veșnic, fie în mod periodic, fie în alt fel, dacă cu adevărat actualizarea este anterioară virtualității.*[42]

Iar dacă același lucru există perpetuu [în mișcare periodică], trebuie ca Ceva să rămână perpetuu în actualizare. Dar, dacă urmează să existe generare și distrugere, Altul trebuie să se actualizeze perpetuu într-alt fel.[43]

E necesar, prin urmare, ca /acest ultim principiu/ să se actualizeze față de sine într-un fel, dar într-alt fel față de altceva, așadar, /să se actualizeze/ fie față de un alt /principiu/ diferit, fie față de principiul prim. Este necesar însă să se actualizeze față de acesta din urmă; într-adevăr, acesta este rațiune atât pentru sine, cât și pentru Altul. De unde rezultă că Primul principiu este superior. Într-adevăr, el este rațiune de a fi pentru *ceea ce este veșnic la fel; celălalt principiu este /rațiunea de a fi/ pentru ceea ce este altfel,* de unde e evident că ambele vor fi rațiune de a fi pentru *ceea ce este veșnic altfel.*

Prin urmare, astfel sunt mișcările /fundamentale/. De ce e nevoie de căutat, atunci, alte principii?

Capitolul 7

Deoarece este posibil ca lucrurile să stea astfel, și fiindcă, dacă ele nu ar fi așa, lumea ar fi apărut din Noapte, din „toate

---

[42] Teza eternității lumii — esențială la Aristotel — rezultă așadar din ipoteza că virtualitatea nu se poate actualiza de la sine; ea are nevoie de altceva deja în actualizare perpetuă. Este vorba despre sfera stelelor fixe, aflată în mișcare uniformă, continuă și eternă și la rândul său pusă în mișcare de motorul imobil care este Dumnezeu.

[43] Aristotel explică necesitatea cercului oblic al eclipticii, astfel încât mișcarea perpetuă circulară să producă și generare și pieire pe pământ.

laolaltă" și din neființă, s-ar putea dezlega dificultățile respective. Există ceva care se mișcă perpetuu cu o mișcare neîncetată, iar aceasta este circulară — ceea ce este evident nu numai prin raționament, dar și în fapt — încât rezultă că Primul Cer este etern.

Atunci *există și ceva care pune în mișcare /Primul Cer/.* Deoarece ceea ce este mișcat și mișcă la rândul său este un termen intermediar, rezultă că există ceva care pune în mișcare fără să se miște el însuși, fiind o Ființă și o actualizare eternă.[44]

Însă pune în mișcare în acest fel ceea ce este dorit și ceea ce este gândit. Căci ele pun în mișcare fără să se miște la rândul lor. Or, primele /ierarhic vorbind/ dintre aceste obiecte ale gândirii și ale năzuinței sunt identice: într-adevăr, ceea ce *apare* ca frumos este obiect al dorinței <ἐπιθυμητόν>, dar ceea ce este *în realitate* frumos este primul obiect al voinței <βουλητόν>.[45] Tindem spre un lucru deoarece el pare /frumos/ mai curând decât el pare frumos deoarece tindem spre el. *Căci gândirea este un principiu, dar intelectul este pus în mișcare de către obiectul gândirii.* Seria pozitivă a contrariilor <ἡ ἑτέρα συστοιχία> este însă obiect al gândirii în mod intrinsec; dar, în cadrul ei, Ființa este primul element, iar în cadrul acesteia — Ființa simplă și aflată în actualizare.[46] (A fi simplu și a fi unitar nu este totuna: unitatea semnifică o măsură, în timp ce simplitatea semnifică o calitate a lucrului respectiv.) Dar și frumosul, și ceea ce este ales pentru sine însuși se află în această serie, iar primul element /al seriei/ este întotdeauna cel mai bun sau are o analogie cu acesta.

---

[44] Un lucru care mișcă pe un altul este, la rândul său, mișcat de un al treilea; prin urmare, el este un intermediar. Dar trebuie să existe un prim termen al seriei lucrurilor în mișcare. Acesta nu poate fi decât ceva imobil, dar care este capabil să miște altceva. Or, singurele lucruri care sunt capabile de așa ceva sunt cele care sunt obiecte ale dorinței și finalității.

[45] La nivelele inferioare, este posibil ca ceea ce este frumos să nu coincidă cu ceea ce pare frumos. Dar frumosul prim este și primul obiect al dorinței, chiar dacă aceasta nu-și dă seama.

[46] Lucrurile pozitive sunt în mod intrinsec obiect al gândirii, Ființa este obiect privilegiat al gândirii, iar între Ființe este privilegiată Ființa simplă, care nu este divizibilă într-un subiect și un predicat.

Iar distincția /dintre semnificații/ arată că *scopul* se află prin- 1072 a
tre entitățile imobile. Într-adevăr, „scop" se spune în două sensuri. În primul sens dintre acestea, el poate fi considerat imobil, dar nu e astfel, dacă e considerat în celălalt sens <ἐστί γὰρ διττὸν τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μέν ἐστί, τὸ δέ οὐκ ἐστί>. [47]

Or, /Dumnezeu, scopul ultim/ *pune în mișcare /fiind imobil/ precum obiectul iubirii,* în vreme ce celelalte lucruri pun în mișcare /alte lucruri/ mișcându-se la rândul lor.[48]

Dacă, așadar, ceva este mișcat, e posibil să se afle și în altă condiție /decât în cea în care se află în momentul respectiv/, astfel încât, dacă actualizarea sa este cea dintâi mișcare, /cea locală/, în raport cu felul mișcării va putea fi și condiția sa diferită /de cea prezentă/ — anume ținând tot de o mișcare locală și nu ținând de Ființa sa.[49]

Dar, deoarece există Ceva care pune în mișcare acel lucru /Cerul/, El însuși fiind imobil și în actualizare, *nu poate fi în altă condiție /decât este/ în nici un chip.* Fiindcă prima dintre

[47] Textul manuscriselor — probabil corupt — este ininteligibil. Sunt două tipuri de corecții mai importante: a lui Schwengler și Bonitz pe care am adoptat-o și eu; și a lui Christ, reluată de Ross și Jaeger. În traducerea lui Ross, textul sună astfel: „For the final cause is (a) some being for whose good an action is done, (b) something at which an action aims." Dar scopul imobil poate fi și „ceva" și „cineva", astfel încât distincția nu are prea mult sens. Cred că Aristotel vrea să spună următoarele: luat în sine, orice scop este imobil, căci el reprezintă finalitatea unei mișcări. Dar dacă e considerat atașat unui lucru sau unei ființe, el, privit dintr-o altă perspectivă, se poate mișca. De exemplu, iubita, ca iubită, este imobilă pentru iubit (un fel de „stea polară"), care îl atrage ca un magnet. Dar, văzută ca o femeie oarecare, ea este, desigur, mobilă.

[48] Așa cum s-a observat de multe ori, Dumnezeu creează și pune în mișcare lumea în calitate de rațiune finală, și nu de rațiune eficientă. Aici e marea deosebire între teologia lui Aristotel și aceea a lui Platon din *Timaios,* dar și cea biblică. De fapt, Demiurgul lui Platon creează privind spre Arhetipul etern, care e distinct de Demiurg.

[49] Este vorba despre Cerul stelelor fixe, aflat într-o perpetuă mișcare de rotație, care nu-i alterează Ființa. El este pus direct în mișcare de către motorul imobil — Dumnezeu.

transformări este mișcarea de translație, iar în cadrul acesteia, prima este mișcarea circulară. Iar El pe aceasta o produce.

El ființează, așadar, cu necesitate. Și există în virtutea necesității prin care este bun. *Și astfel El e principiu.*[50]

Într-adevăr, necesarul se concepe în următoarele sensuri: într-un sens, el presupune violență, căci se referă la o acțiune în afara tendinței naturale; dar în alt sens, este lucrul fără de care nu există binele; în alt sens, în fine, necesar este ceea ce nu poate fi altfel, ci este așa în mod absolut.[51]

De acest principiu, prin urmare, atârnă Cerul și Natura.[52] Iar El are de-a pururea acel fel de viață excelent, pe care noi îl avem doar un scurt răstimp, deoarece pentru noi a fi altfel /decât așa cum suntem de obicei/ este cu neputință. Motivul: *actualizarea Sa este plăcere.* (De aceea chiar starea de veghe, senzația, gândirea sunt ceva foarte plăcut, iar speranțele și amintirile sunt plăcute din cauza acestora de dinainte.)

Or, gândirea care e intrinsec gândire ține de ceea ce este intrinsec cel mai bun și este în cea mai mare măsură /astfel/ când are ca obiect ceva în cea mai mare măsură bun <ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου>. *Iar Intelectul se gândește pe sine însuși percepându-se ca inteligibil.* El devine inteligibil

---

[50] Ceea ce este actualizare pură nu se poate mișca, deoarece mișcarea presupune transformarea unei virtualități. Or, fiind imobil, este inalterabil și etern în mod necesar. Este bun, deoarece nu poate fi altfel decât este, dar și fiindcă este finalitatea tuturor lucrurilor. Or, toate caută să-și realizeze binele.

[51] Urmează un pasaj esențial din Aristotel: descrierea Ființei Supreme ca actualizare absolută, lipsită de virtualitate, sau, ceea ce este același lucru, ca motor imobil.

Aristotel reușește să facă să coincidă două reprezentări: cea tradițională grecească, a Zeului fericit, perfect și etern, pe care deja Homer îl descria, și pe care Platon îl credea o necesitate (v. *Republica*); și cea filozofică a Zeului ca principiu și creator al tuturor lucrurilor. Motorul imobil, care determină mișcarea universală pentru că este finalitatea lucrurilor, permite întâlnirea acestor concepte altfel contradictorii.

[52] Dante a reluat acest pasaj, *Paradisul*, XXVIII, 41.

atingându-se pe sine și gândindu-se pe sine, astfel încât *Intelectul și inteligibilul devin identice*. Căci Intelectul este receptacolul inteligibilului și al Ființei; /el/ se actualizează când le posedă, astfel încât această /actualizare/, mai curând decât acea /aptitudine de a fi receptacol/ este ceea ce Intelectul pare să posede ca pe ceva divin.[53] *Iar contemplarea este activitatea cea mai plăcută și cea mai bună.*

Dacă, prin urmare, Dumnezeu este de-a pururea fericit, așa cum noi suntem uneori, faptul e admirabil. Iar dacă el este /mai fericit/, este încă și mai admirabil.[54]

El este, în fapt, în acest fel.

Iar El este și viață, fiindcă actualizarea intelectului este viață, iar El este actualizare. *Iar actualizarea intrinsecă a sa este viața cea mai bună și eternă. Afirmăm că Dumnezeu este o făptură veșnică și cea mai bună /dintre toate/*, astfel încât El are o viață și o durată continue și nesfârșite. Acesta este Dumnezeu.

Și nu raționează corect cei care, precum pitagoricienii și Speusippos, nu acceptă că ceea ce e mai bun și mai frumos se află chiar la început, din pricină că /la ei/ principiile plantelor și ale animalelor sunt rațiuni de a fi, în timp ce frumosul și perfectul se găsesc în ceea ce provine din aceste principii. Căci sămânța provine din alte elemente anterioare și perfecte, iar primul termen nu este o sământă, ci lucrul perfect. De exemplu, 1073 a
s-ar putea spune că omul este anterior seminței, nu cel provenit din sământă, ci *celălalt* — din care provine sămânța.[55]

---

[53] Intelectul divin este la Aristotel deopotrivă activ și pasiv — subiect și obiect al gândirii — depășind distincția lui Platon între Demiurg și Arhetip. Pasajul trebuie apropiat de celebrul cap. 5 al Cărții III din *Despre suflet*, 430a, unde Aristotel vorbește despre intelectul activ și cel posibil. V. și *Despre suflet*, traducere și note de A. Baumgarten, București, 2005, p. 187

[54] Omul nu poate decât sa încerce imitarea lui Dumnezeu, și aceasta se realizează prin contemplația dezinteresată, prin cunoașterea de dragul cunoașterii, ce-și este sieși finalitate.

[55] Este vorba despre o aplicare a principiului priorității actualizării asupra virtualității. De vreme ce principiul are o anterioritate ontologică,

Este, prin urmare, limpede din cele de mai sus că există o Fiinţă eternă, imobilă şi separată de lucrurile senzoriale.

S-a arătat şi că este cu neputinţă ca o astfel de Fiinţă să aibă mărime; ci ea este fără părţi şi indivizibilă (într-adevăr, ea pune în mişcare un timp fără sfârşit, dar nimic limitat nu are o putere infinită; or, de vreme ce orice mărime ar putea fi fie infinită, fie limitată, de aceea, Fiinţa aceasta nu ar putea avea o mărime limitată; dar nici o mărime infinită /nu ar putea avea/, pentru că, în general, nu există mărime infinită). Însă ea este *şi imperturbabilă şi inalterabilă.* Căci toate celelalte mişcări sunt posterioare mişcării locale.[56]

Este clar pentru ce toate acestea se petrec în felul arătat.

Capitolul 8[57]

Nu trebuie omis de cercetat dacă trebuie să admitem existenţa doar a unei singure Fiinţe de acest fel, sau a mai multora şi anume a câtorva; de asemenea, trebuie reamintit şi opiniile altor filozofi, deoarece despre numărul acestora ei nu au spus nimic precis.

Concepţia despre Forme nu conţine nici o speculaţie proprie (într-adevăr, cei care susţin existenţa Formelor afirmă că Formele sunt numere, iar în legătură cu numerele, ei ba le consideră infinite, ba le văd limitate la decadă. Dar de ce există tocmai acea

---

şi omul va fi anterior seminţei, nu neapărat temporal, ci ontologic. Speusippos şi pitagoricienii respectivi păreau a fi fost evoluţionişti: puneau binele la sfârşit, nu la început, precum Aristotel şi Platon.

[56] Mişcarea locală este cea dintâi dintre mişcări; alterarea este posterioară în ordine ontologică. Or, Primul Motor nu are parte nici măcar de mişcare locală, precum Cerul. De aceea el este inalterabil.

[57] Unii interpreţi — mai ales W. Jaeger — au susţinut că acest capitol a fost inserat de Aristotel mult mai târziu în corpul Cărţii Lambda. Principalul lor argument este acela că el pare, tematic şi stilistic, să intrerupă cursul demonstraţiei din capitolul 7, care se reia în capitolul 9. În fond, se vede aici cât de puţin au înţeles unii moderni legătura profundă dintre metafizica lui Aristotel şi ştiinţa epocii sale, cât şi faptul că ştiinţa însăşi avea o decisivă dimensiune metafizică şi teologică.

mulțime de numere, deloc nu-și dau osteneala să demonstreze). Noi să vorbim, prin urmare, pornind de la ceea ce s-a stabilit și s-a definit mai sus.

Principiul și primul temei al lucrurilor este imobil atât la modul intrinsec, cât și în orice context dat; el produce mișcarea primă, eternă și unică. Or, de vreme ce este necesar ca ceea ce este mișcat să fie pus în mișcare de către altceva, iar mișcarea unică să fie produsă de ceva unic, dar de asemenea, alături de deplasarea simplă a Totului, despre care spunem că o pune în mișcare Ființa primă și imobilă, *observăm* și alte mișcări eterne, cele ale planetelor (într-adevăr, corpul care se mișcă circular este fără repaus și e etern, după cum s-a arătat în *Fizica*[58]), este necesar ca fiecare dintre aceste deplasări să fie produse de către o Ființă imobilă în sine și eternă.[59]

Deci natura stelelor este o Ființă eternă, iar ceea ce pune în mișcare este etern și anterior celui pus în mișcare; însă ceea ce este anterior unei Ființe este cu necesitate o Ființă. Este, prin urmare, evident că există cu necesitate *tot atâtea Ființe eterne prin natură și imobile intrinsec,* lipsite de mărime din pricina arătată mai înainte.[60]

Că, așadar, /acestea/ sunt Ființe și că, dintre ele, una este 1073 b
cea dintâi, alta vine pe locul secund *conform aceleiași ordini în care sunt dispuse astrele, este evident.*[61]

---

[58] *Fizica,* VI, 8-9.

[59] Este desigur vorba despre mișcarea cercurilor (sau a sferelor) planetare, fiecare în parte fiind o mișcare circulară și uniformă. Or, așa cum Sfera stelelor fixe este pusă în mișcare de motorul imobil, conform aceluiași principiu, fiecare sferă planetară trebuie să fie pusă în mișcare de o Ființă eternă și imobilă. Astronomii greci, începând cu Eudoxos, explicau mișcările aparente ale planetelor prin combinații de mișcări circulare și uniforme (conform unui proiect avansat de Platon, în cadrul Academiei, vezi *Republica*). Așadar, trebuie ca, pentru fiecare planetă, să existe mai multe motoare imobile.

[60] Fiecare sferă planetară are, așadar, un motor imobil și etern și lipsit de materie, la fel ca sfera stelelor fixe.

[61] Ființele care sunt motoarele imobile ale astrelor sunt dispuse într-o ordine ierarhică, care este reprodusă de ordinea planetelor. Sfera stelelor fixe este mișcată direct de primul principiu.

Dar trebuie cercetat numărul lor pornind de la *știința matematică cea mai potrivită dintre toate cu filozofia — mă refer la astronomie.* Căci această știință are drept obiect de studiu o Ființă senzorială și totuși eternă, în timp ce celelalte /științe matematice/ nu au drept obiect nici o Ființă, ca de exemplu aritmetica și geometria.

Că, pe de altă parte, mișcările /circulare/ sunt mai numeroase decât sunt /planetele/ mișcate este evident chiar și pentru cei care s-au ocupat moderat de chestiune: fiecare dintre planete este antrenată în mai multe mișcări decât una singură. Iar despre numărul acestor mișcări vom spune acum ceea ce spun unii dintre matematicieni pentru a da o idee generală, ca să existe un număr definit de mișcări, posibil de a fi conceput cu mintea. Cât despre rest, trebuie ca pe unele să le cercetăm noi înșine[62], pe altele să le aflăm de la cei care le cercetează, dacă celor care se ocupă cu aceste probleme li s-ar arăta ceva nou, în afară de cele spuse aici. Să primim cu bunăvoință ambele metode, dar să dăm ascultare celor mai precise.

Eudoxos[63] a așezat mișcările Soarelui și ale Lunii pe trei sfere fiecare, dintre care prima este sfera stelelor fixe, cea de-a doua se mișcă după cercul care trece prin mijlocul Zodiacului, iar cea de-a treia se mișcă după cercul ecliptic față de planul Zodiacului. (Cercul Soarelui e mai înclinat decât cercul Lunii.)

Celelalte stele rătăcitoare se află situate pe câte patru sfere fiecare; dintre acestea, prima și a doua sunt identice cu /prima și cea de-a doua sferă a Soarelui și a Lunii/. (Într-adevăr, sfera stelelor fixe este cea care le antrenează pe toate în mișcarea ei, iar sfera așezată sub aceasta și care se mișcă pe un cerc ce taie

[62] Aristotel contribuie el însuși la dezvoltarea sistemului lui Eudoxos-Callippos, așa cum se poate vedea mai jos.

[63] Eudoxos din Cnidos (391-338) a fost discipolul lui Archytas din Tarent și al lui Platon. Lui i se atribuie prima încercare sistematică de a explica mișcarea aparentă a planetelor cu ajutorul unor mișcări circulare și uniforme. Era un mare matematician care a rezolvat și așa-numita problemă delfică — duplicarea cubului. S-a ocupat și cu probleme de geografie descriptivă și de etică.

la mijloc cercul zodiacal e comună tuturor planetelor.) Cea de-a treia sferă a tuturor planetelor are polii situați pe cercul care taie Zodiacul, iar cea de-a patra face un unghi cu aceasta din urmă în raport cu centrul acesteia. Polii celei de-a treia sfere sunt comuni pentru toate planetele cu excepția lui Venus și Mercur care au aceiași poli.

Callippos așază sferele în același fel ca Eudoxos [mă refer la ordinea distanțelor dintre sfere], dar, în privința numărului acestora, acordă orbitei lui Jupiter și a lui Saturn același număr de sfere ca și Eudoxos, în timp ce consideră necesar să mai adauge încă câte două sfere orbitei Soarelui și Lunii, *dacă se
intenționează să se redea fenomenele* <τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν>; 1074 a
celorlalte planete le-a mai adăugat încă câte o sferă fiecăreia.[64]

Dar este necesar, dacă se intenționează ca toate sferele, dispuse laolaltă, „să redea fenomenele“, ca, în cazul fiecărei planete, numărul celorlalte sfere să fie scăzut cu o sferă, anume cele care se învârtesc retrograd și care aduc în aceeași poziție prima sferă a astrului situat întotdeauna dedesubt. Numai astfel este cu putință să se explice întreaga mișcare a planetelor.

Prin urmare, sferele în care planetele se mișcă sunt, pentru primele /Soarele și Luna/, opt la număr, în timp ce pentru celelalte astre rămân douăzeci și cinci. Dintre acestea, nu e nevoie să se învârtească retrograd decât cele în interiorul cărora se află planeta situată pe ultimul loc /Luna/; vor fi însă șase cele care le învârt în sens retrograd pe sferele primelor două planete, în vreme ce sferele care le învârt pe cele ale ultimelor patru planete sunt *șaisprezece*. Numărul total al sferelor purtătoare și al celor care le mișcă în sens retrograd pe acestea este de *cincizeci și cinci*. Iar dacă nu s-ar adăuga Lunii și Soarelui

[64] Callippos din Cyzikos, discipol al lui Aristotel, coleg și prieten cu Eudoxos. A adus, cum se vede, unele perfecționări sistemului sferelor al acestuia, adăugând Soarelui și Lunii câte două sfere, lui Marte, Venus și Mercur, câte una. Astfel, numărul sferelor, de la 26, devine 33. A îmbunătățit, de asemenea, așa-numitul calendar luni-solar (important pentru cult).

mișcările despre care am vorbit, numărul total al sferelor va fi *patruzeci și șapte.*[65]

Aceasta fie, prin urmare, mulțimea sferelor cerești, astfel încât este rezonabil de acceptat că și Ființele și principiile imobile sunt tot atât de multe. (Iar /demonstrarea/ necesității /ca acest număr să fie acesta/ s-o lăsăm pe seama unora mai savanți.[66])

Or, dacă nu este cu putință să existe vreo translație care să nu se asocieze cu translația unui astru și dacă trebuie gândit că orice natură și Ființă neschimbătoare și în sine, avându-și realizat binele său, este un scop, nu ar putea exista altă Natură în afara acestora, ci este necesar ca acesta /cel de mai sus/ să fie numărul Ființelor /imobile/. Căci, dacă ar exista și altele, ele ar trebui să pună în mișcare /ceva/, *de vreme ce ele reprezintă un scop pentru o mișcare.*[67] Dar este imposibil să existe alte mișcări /perfecte/ în afara celor admise mai sus. E potrivit de raționat pornind de la corpurile aflate în mișcare: dacă orice motor există pentru un mobil și orice mișcare aparține unui corp mobil, nici o mișcare nu va fi pentru sine, nici pentru o altă mișcare, ci numai pentru astre. Căci dacă va exista o mișcare pentru o altă mișcare, și aceea din urmă va avea nevoie de o alta /drept finalitate/. Or, cum nu este cu putință să se meargă până la nesfârșit, scopul oricărei mișcări va fi vreunul dintre corpurile divine care se mișcă pe cer.[68]

---

[65] Modificările aduse de Aristotel sistemului lui Callippos constau în introducerea unor sfere intermediare, cu mișcare retrogradă, care să împiedice ca mișcarea sferelor exterioare să se transmită sferelor incluse. Aceste sfere cu mișcare retrogradă vor fi tot atâtea cu cele care se mișcă normal, mai puțin una pentru fiecare planetă. (Mișcarea Lunii nu trebuie compensată, deoarece ea nu mai are cui să se transmită.) Așadar, celor 33 de sfere ale lui Callippos se mai adaugă 22, ajungându-se la 55.

[66] Stabilirea numărului sferelor cerești se bazează, în ultimă analiză, pe constatarea empirică că sunt șapte „planete“ vizibile: Luna, Soarele, Mercur, Venus, Marte, Jupiter, Saturn.

[67] Încă o dată Aristotel arată că motoarele imobile mișcă sferele planetare în calitate de rațiuni finale, și nu eficiente.

[68] Nu pot exista alte mișcări perfecte, și deci alte Ființe imobile și imateriale, în afara celor necesare pentru a explica mișcările vizibile

Acum, *e vădit că Cerul este unic.* Căci dacă ar exista mai multe Ceruri, precum există /mai mulți/ oameni, va exista un singur principiu, sub raportul speciei, pentru toate, dar vor fi multe principii luate numeric. Dar lucrurile care sunt numeric o pluralitate posedă materie. (Într-adevăr, specia este una și identică pentru mulți indivizi, de exemplu, /specia/ omului; în vreme ce Socrate este un /individ/.)[69] Dar *prima esență* nu posedă materie, deoarece ea este actualizare.[70]

Prin urmare, Primul motor este unic *și ca specie, și ca număr, fiind el imobil.* Iar ceea ce este pus în mișcare /de el/ se mișcă veșnic și continuu. Prin urmare, *există un singur Univers.*

Este o tradiție rămasă de la cei vechi și din bătrâni sub formă 1074 a
de mit, și transmisă urmașilor că aceste /astre/ sunt zei și că divinul cuprinde întreaga fire.[71]

Celelalte însușiri /ale zeilor/ au fost adăugate, în modul mitologic, pentru a convinge mulțimea, cât și pentru folosul legilor și al binelui comun. Căci se spune că acești zei au înfățișare

---

ale astrelor. Căci, dacă ar exista și alte mișcări, acestea ar trebui să miște vreun astru, și nu să fie în vederea lor înseși sau în vederea unei alte mișcări, căci în acest ultim caz numărul motoarelor s-ar putea multiplica la infinit.

69 Altă lecțiune: „Socrate și Callias nu sunt un singur individ."

70 În absența materiei (sau a virtualității), forma sau specia coincid cu individul sau conțin un singur individ. Ființa, în sensul de subiect determinat ontologic, și cu Ființa în sens de subiect determinat epistemologic coincid în absența materiei. Cele 55 de motoare imobile sau Ființe perfecte se disting una de cealaltă nu numai numeric, dar și specific. Ar putea exista o problemă: fiind diferențiate specific, ele au totuși o materie inteligibilă: genul „Ființă imobilă". Aceasta înseamnă că ele nu sunt perfect simple. E o dificultate pe care Plotin va încerca să o rezolve, plasând Unul mai presus de Intelect pe care îl lasă să fie o unitate plurală.

71 Nu se știe exact dacă, vorbind despre reprezentările celor vechi, Aristotel are în vedere motoarele imobile, astrele, sferele purtătoare sau pe toate trei laolaltă. Interpretările sunt diverse. Cred că motoarele imobile se apropie cel mai mult de ideea de divinitate, fiind ele actualizare pură și finalitate a mișcării pe care o determină. Pe de altă parte, „cei vechi" se refereau mai curând la astre, corpuri vizibile.

omenească și că sunt asemănători altor animale, și urmează și alte însușiri concordante și asemănătoare cu cele de mai sus. Din toate acestea, dacă cineva ar separa lucrurile și ar lua numai punctul inițial, anume că *cei vechi au considerat că primele Ființe sunt zei*, el ar considera că ei au grăit în chip divin; în mod verosimil, dat fiind că fiecare artă și filozofie a fost descoperită de mai multe ori, după putință, și iarăși pierdută, și acele opinii /ale celor vechi/ au fost păstrate, ca niște relicve, până în vremea noastră.[72]

Doar până în acest punct, așadar, e pusă în evidență opinia strămoșească și a oamenilor de la începuturi.

Capitolul 9

Există unele dificultăți privitoare la Intelectul /divin/. Într-adevăr, el pare a fi cel mai divin dintre lucrurile care ni se arată, dar a arăta în ce fel este el astfel presupune a se depăși anumite probleme. *Căci fie că el nu gândește nimic*; atunci de ce ar fi el un lucru divin, când mai degrabă ar fi ca cineva care doarme? *Fie gândește,* dar atunci există altceva mai presus de el; iar în acest caz nu e gândire /pură/ ceea ce îi constituie Ființa, ci virtualitate /a gândirii/, și nu ar putea fi /el/ cea mai bună Ființă.[73]

Căci prin intermediul faptului de a gândi el posedă valoarea sa. Apoi, fie că Ființa sa este intelect, fie că este gândire, *ce anume gândește el?* Fie că se gândește pe sine însuși, fie gândește altceva. Iar dacă gândește ceva diferit, oare este vorba despre mereu același lucru, sau despre ceva diferit? Dar oare diferă prin ceva, sau nu e nici o diferență dacă gândește Fru-

---

[72] Aristotel crede că anumite catastrofe întrerup evoluția cunoașterii, care astfel trebuie reluată iar de la început.

[73] Dacă Intelectul divin nu gândește nimic, el nu este perfect, deoarece nu-și exercită funcția principală. Dacă gândește un alt obiect în afara lui însuși, obiectul respectiv, reprezentând un scop, îi va fi superior. Fiindu-i superior, intelectul nu va fi actualizare pură, sau gândire pură, căci atunci nu ar mai putea fi nimic care să-i fie superior. Soluția este ca Intelectul divin să se gândească pe sine.

mosul, sau dacă gândește ceva întâmplător? Sau e chiar absurd să reflecteze la unele lucruri?

E clar, prin urmare, că /Intelectul divin/ *gândește obiectul cel mai divin și mai de preț și că /acesta/ nu se modifică.* Căci schimbarea se face înspre mai rău, iar așa ceva este deja o mișcare.

Mai întâi, așadar, dacă El nu este gândire /pură/ ci posibilitate sau virtualitate /a gândirii/, se poate spune pe drept cuvânt că pentru el continuitatea gândirii ar fi ceva trudnic.[74]

Apoi, e clar că ar exista altceva mai valoros decât Intelectul, anume obiectul gândit. Căci faptul de a gândi și gândirea se află chiar și la cel care gândește obiectul cel mai rău, astfel încât dacă acest obiect este evitabil (și e preferabil să nu vezi unele lucruri decât să le vezi), gândirea nu ar putea fi lucrul cel mai bun.[75]

Așadar, El se gândește pe sine, de vreme ce El este cel mai bun, iar gândirea /sa/ este gândire a gândirii <ἡ νόησις νοήσεως νόησις>.

Dar se pare că știința, senzația, opinia și gândirea au întotdeauna un obiect diferit, și numai în mod auxiliar se au pe sine drept obiect. Apoi, dacă a gândi și a fi gândit sunt ceva diferit, conform cu care dintre acestea îi sosește Lui binele? Căci esența gândirii și a lucrului gândit sunt diferite.

Răspund că, în unele cazuri, știința reprezintă obiectul /gân- 1075 a
dirii/; de exemplu, în activitățile creative lipsite de materie, Ființa și esența reprezintă /obiectul științei/, iar *în activitățile teoretice rațiunea și gândirea reprezintă obiectul /științei/.*[76]

---

[74] Efortul apare atunci când ceva devine din virtualitate actualizare, deoarece este mereu nevoie de un motor activ care să facă aceasta. (Astăzi am spune că orice lucru mecanic presupune un consum de energie care se face pe seama măririi entropiei unui sistem.) Intelectul divin este însă actualizare pură, lipsită de orice virtualitate.

[75] Aristotel vrea să demonstreze că Intelectul divin se gândește pe sine. Într-adevăr, obiectul inteligibil este întotdeauna superior intelectului care îl gândește, fiind, în calitate de obiect inteligibil, finalitatea sa. Dar există și lucruri rele și urâte care sunt gândite. Atunci cu atât mai mult gândirea respectivă va fi ceva inferior. Așadar, pentru a fi perfectă gândirea trebuie să se gândească pe sine.

[76] Aristotel observă că, cu cât o disciplină este mai teoretică, ea pare să se ia pe sine în mai mare măsură drept obiect al cunoașterii.

Așadar, neexistând diferență între ceea ce formează obiectul gândirii și intelect, atunci când nu există materie, ele vor fi identice, *iar gândirea va fi una cu obiectul gândirii.*

Totuși mai rămâne o dificultate: oare obiectul gândirii /lui Dumnezeu/ este compus ? În acest caz, el s-ar transforma /intrând / în părțile întregului /Univers/. Sau, mai curând, orice nu are materie este indivizibil. După cum intelectul uman are de-a face cu ceea ce este necompus măcar într-un moment determinat (în acel moment, el nu-și are binele plasat într-o parte, sau într-o alta, ci fericirea sa supremă se găsește în întregul /obiectului gândit/), tot astfel *Gândirea însăși se posedă pe sine de-a lungul întregii eternități.*[77]

Capitolul 10

Trebuie cercetat și în ce fel Natura Totului posedă binele și optimul: oare ca pe ceva despărțit și intrinsec, sau ca pe o ordine ? Sau în ambele feluri, precum o armată: căci binele /armatei/ se află și în ordinea /ei/, și în comandant. Mai degrabă — în acesta. *Căci nu comandantul există datorită ordinii, ci ordinea există datorită comandantului.*

Toate sunt ordonate laolaltă într-un anume mod, dar nu într-un mod similar: și înotătoarele, și înaripatele, și plantele /sunt astfel/. Și nu e posibil să nu existe un raport al unui lucru

---

De exemplu, științele discută asupra propriilor lor definiții sau concepte de bază. S-ar putea spune, prin urmare, că absența materiei tinde să identifice gândirea cu obiectul său.

[77] Obiectul gândirii îl formează în general lucrurile compuse: o definiție constă, de pildă, din reuniunea dintre un gen și o diferență. Cum ar putea însă Intelectul divin să gândească ceva compus ? Analogia lui Aristotel este cu intuiția sau contemplația mistică, ce par să cuprindă obiectul gândirii ca pe un tot, fără să-l mai distingă în părți. Această condiție apare intelectului uman doar uneori, producând o fericire supremă; pentru Intelectul divin ea constituie condiția permanentă.

cu un altul, ci există mereu un astfel de raport, deoarece toate sunt ordonate laolaltă *în raport cu un /principiu/ unic.*

Lucrurile acestea se petrec ca într-o casă unde există numai foarte puțin loc de activitate la întâmplare pentru persoanele libere, ci toate lucrurile, sau majoritatea lor sunt ordonate. În schimb, sclavii și animalele au în mică măsură parte de binele comun, și, în cea mai mare măsură, acționează la întâmplare. Un astfel de principiu pentru fiecare vietate îl reprezintă natura sa. Vreau să spun că toate lucrurile ajung să fie în mod necesar distinse, și că astfel sunt și alte /aspecte/ la care toate participă în vederea Totului.[78]

Nu trebuie să omitem câte consecințe imposibile sau absurde rezultă pentru cei care văd lucrurile altfel, ce fel de lucruri spun cei care grăiesc mai bine și la cine se află cele mai mici dificultăți.

Toți filozofii susțin că toate lucrurile se nasc din contrarii. Dar nici acest „toate", nici „din contrarii" nu este corect: căci ei nu vorbesc despre *substraturile* unde se află contrariile — cum apar și acestea din contrarii? Într-adevăr, contrariile rămân neafectate fiecare de celălalt. Noi rezolvăm această dificultate în chip adecvat spunând că există și *un al treilea termen.*[79]

Unii filozofi consideră materia ca fiind unul dintre contrarii, precum cei care opun inegalul egalului, sau multiplul unului. Această chestiune se rezolvă și ea în același mod: *materia nu e un contrariu opus altui contrariu.*[80]

În plus, toate vor participa la Rău, în afară de Unu. Căci Răul este unul dintre cele două elemente.

[78] Text nesigur.

[79] Materia. Existența contrariilor — de pildă, caldul și recele — presupune existența unui substrat — de pildă, apa — care să poată deveni, pe rând, ambele contrarii. Așadar, afirmația — aparținând mai ales filozofilor naturii — că totul se naște din contrarii este falsă.

[80] Trebuie observat că la Aristotel materia nu este opusă formei ca un contrariu altui contrariu. Materia este virtualitate, iar forma este actualizarea virtualității. Sunt avuți în vedere pitagoricienii și platonicienii. În *Timaios* 50d-51a, materia („doica") este văzută ca reprezentând un principiu opus Demiurgului.

Alți filozofi nu consideră drept principii Binele și Răul. În fapt, pretutindeni mai ales Binele este principiu.[81]

Aceștia au dreptate considerând Binele drept principiu, dar
1075 b în ce fel este el principiu nu ne spun, anume dacă este astfel luat *ca finalitate, ca principiu motrice, ori ca formă.*

Empedocles spune și el absurdități: într-adevăr, el spune că Prietenia este Binele. Dar ea este principiu și luată ca rațiune motrice (strânge laolaltă toate cele), și luată ca materie, deoarece este o parte din amestecul originar. Or, dacă e cu putință ca același lucru să fie principiu și ca materie, și ca rațiune motrice, totuși esența /celor două rațiuni/ nu e identică; potrivit cu care din cele două acționează atunci Prietenia? Dar este absurd și faptul că Ura este indestructibilă, de vreme ce, pentru el, Ura este Ființa Răului.[82]

Anaxagoras, pe de altă parte, spune că Binele este principiu, luat ca rațiune motrice. Într-adevăr, Intelectul pune în mișcare, dar pune în mișcare în vederea *a ceva*, de unde rezultă că acel ceva /este Binele/, afară doar dacă nu se întâmplă precum spunem noi. Iar arta medicală este cumva sănătatea.[83]

Este, de asemenea, absurd că el nu propune un contrariu Binelui și Intelectului.

Toți cei care vorbesc despre contrarii nu se servesc de contrarii /cum trebuie/, afară doar dacă nu s-ar așeza în ordine /teoriile lor/. Și nimeni nu spune din ce pricină unele lucruri sunt pieritoare, în timp ce altele sunt nepieritoare, și asta deși consideră că toate lucrurile provin din aceleași principii.

---

[81] Este vorba despre platonicieni.

[82] Răul nu este etern la Aristotel, ca la Platon, deoarece incoruptibilitatea este Binele.

[83] Intelectul este Binele, dar ca scop sau finalitate, și nu pur și simplu ca rațiune motrice, fiindcă orice se mișcă se mișcă în vederea a ceva, și acel ceva este Binele. Arta medicală (care există în mintea medicului) este o virtualitate care se actualizează în vederea unui scop — sănătatea — ce reprezintă Binele. Așadar, cele două pot fi, într-un anume sens, identificate.

În plus, unii susțin că *cele-ce-sunt* provin din *ceea ce nu este*. Alții, ca să nu fie siliți să facă aceasta, reduc totul la Unu.[84]

În plus, nimeni nu spune de ce există veșnic generare și care este cauza generării.

Și este necesar ca cei care admit două principii să aibă în vedere un alt principiu superior,[85] iar cei care așază Formele drept principii trebuie și ei să aibă în vedere un alt principiu superior. Căci din ce pricină ar participa sau participă /lucrurile senzoriale la Forme/ ?[86]

Iar ceilalți filozofi trebuie să așeze ceva contrariu înțelepciunii și celei mai nobile științe, în timp ce noi nu trebuie să facem așa ceva. Într-adevăr, nu există nimic contrariu Primului, deoarece toate contrariile au materie și acestea există în virtualitate /în materie/. Ignoranța, contrară /înțelepciunii/, s-ar referi la un obiect contrar /principiului suprem/, dar nu există nimic contrar Primului.[87]

Iar dacă alături de lucrurile senzoriale nu vor exista și alte entități, nu va exista principiu, ordine, generare și cele cerești, ci vom avea mereu un principiu al /ultimului/ principiu, precum la teologi și la filozofii naturii.

Iar dacă vor exista Formele /platoniciene/ sau Numerele /pitagoriciene/, ele nu vor putea fi rațiuni și cauze pentru nimic. Iar dacă totuși vor fi cauze /pentru unele lucruri/, cel puțin mișcarea va fi inexplicabilă. În plus, cum va apărea mărimea și corpul continuu din entități fără dimensiune? Căci numărul

---

[84] Referire la Hesiod și la alte teorii mitologice care pun Haosul la originea lumii. Apoi, referire la Parmenide și la eleați.

[85] Într-adevăr, dacă se admit Răul și Binele drept principii, ele, fiind contrarii, trebuie să se afle într-un substrat, și atunci acela este principiu, și nu cele două.

[86] Lipsește — crede Aristotel — rațiunea eficientă.

[87] Pentru dualiști ar trebui să existe o știință contrarie științei supreme a Binelui (ignoranța), de vreme ce Răul are consistență ontologică; or, ignoranța nu este, de fapt, o știință, ci o privațiune de știință, ceea ce este normal, de vreme ce nu există un principiu opus Principiului sau Binelui. Așadar, o astfel de știință stranie nu poate exista.

nu poate produce corpul extins nici luat ca rațiune motrice, nici luat ca rațiune formală.

Însă nu va exista nici unul măcar dintre contrariile care produc /lucrurile/ și le pun în mișcare, fiindcă ar fi posibil ca ele să nu existe. Dar faptul de a produce ceva este posterior posibilității /de a produce/. În consecință, existențele eterne nu vor exista. Or, ele există. Prin urmare, trebuie renunțat la una dintre aceste premise, și cum anume s-a arătat.[88]

Apoi, nimeni nu spune prin ce anume numerele, ori sufletul și trupul, și în general orice formă și lucru formează o unitate. Și nici nu e posibil să spună de ce, dacă nu ar face-o în felul nostru, anume că existența unei cauze motrice /produce această unitate/.[89]

Cei care însă, afirmând că numărul matematic vine mai întâi și că astfel există mereu o altă Ființă care urmează /altei Ființe/ și /mereu/ alte principii pentru fiecare /Ființă/, fac din Ființa Totului o realitate lipsită de unitate și acceptă /existența/ mai
1076 a multor principii.[90] (Căci o Ființă, la ei, prin faptul că există sau nu există, nu contribuie cu nimic la /existența/ altei Ființe.)

Or, realitatea refuză să fie guvernată rău: *„nu-i bine cu mulți stăpâni, așa că, fie stăpânitorul unul singur.“*[91]

---

[88] Aristotel revine la ideea că eternitatea Universului presupune necesitatea sa, ceea ce presupune prioritatea actualizării asupra virtualității sau posibilului.

[89] Cauza motrice transformă virtualitatea în actualizare și astfel realizează unitatea dintre ele, sau dintre materie și formă.

[90] „Realitate episodică“ — spune literal Aristotel — referindu-se la acești pitagoricieni, probabil, care văzând realitatea sub forma numerelor matematice (și nu a numerelor transcendente, precum platonicienii) au tendința să piardă unitatea existenței.

[91] Homer, *Iliada*, II, 204.

CARTEA MY (XIII)

Critica teoriilor pitagoriciene și platoniciene care atribuie numerelor și Formelor o existență autonomă. Entitățile matematice (puncte, suprafețe, corpuri geometrice) nu pot exista ca atare în corpurile fizice. Ele nu sunt Ființe, ci proprietăți, dar știința se poate referi la ele prin metoda abstragerii.

Teoria Formelor: cum și de ce a apărut ea. Rolul lui Socrate. Autonomizarea definițiilor la urmașii acestuia. Obiecțiile lui Aristotel, unele reluate din Cartea Alpha mare.

Reluarea obiecțiilor la teoria Numerelor ideale, considerate Ființe de către unii platonicieni, cât si de către pitagoricieni. Diferite variante ale teoriilor respective. Chestiunea posibilității combinării unităților aflate în interiorul unui număr. Diferite obiecții. Numerele nu pot fi autonome, iar Formele nu pot fi numere, așa cum susțin unii platonicieni. Cum sunt unitățile din care sunt alcătuite numerele. Critica teoriilor pitagoriciene care consideră numere entități materiale. Critica teoriilor platoniciene care văd în Unul și în Marele și Micul un principiu. Se reia critica teoriei Formelor. Formele au caracteristici de universale dar și de individuale. Imposibilitățile ce decurg de aici. Universalul este virtualitate, individualul este actualizare.

Capitolul 1

S-a arătat în ce fel este Fiinţa lucrurilor senzoriale, în analiza dedicată /Fiinţelor/ naturale, referitoare la materie <ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης>, apoi vorbindu-se despre Fiinţa luată ca actualizare.[1]

Or, de vreme ce cercetăm dacă există o *Fiinţă imobilă şi eternă în afara celor senzoriale*, şi dacă există, care este ea, trebuie mai întâi cercetate opiniile altora; astfel încât dacă ei ar greşi pe undeva, să nu mergem laolaltă cu ei, în timp ce, dacă am avea vreo opinie în comun cu ei, să nu ne mâniem împotriva noastră înşine în mod particular. Căci este de dorit asta, dacă poţi spune unele lucruri mai bine /decât predecesorii/, iar pe altele — nu mai rău.

Or, există două opinii în legătură cu aceste probleme: unii susţin că entităţile matematice, precum numerele, liniile şi elementele înrudite, sunt Fiinţe; apoi /alţii susţin/ că Formele sunt Fiinţe. Acum, dat fiind că unii filozofi au în vedere ambele genuri, atât Formele, cât şi numerele matematice, alţii consideră că ambele au aceeaşi natură, în vreme ce alţii spun că există numai Fiinţe matematice, trebuie cercetat mai întâi în legătură cu entităţile matematice.[2]

Iar aceasta trebuie să o facem, fără să adăugăm /numerelor/ o altă natură, de pildă, /să ne întrebăm/ dacă sunt cumva sau

---

[1] Se crede de obicei că Aristotel se referă la *Fizică*; dar nu văd de ce referinţa nu ar fi la Cărţile Zeta, Epsilon şi Theta ale *Metafizicii*.

[2] Primul grup de filozofi este format de Platon şi de discipolii fideli; cel de-al doilea cuprinde pe Xenocrate şi discipolii săi. Al treilea cuprinde pe Speusippos şi discipolii săi.

nu Forme, sau dacă ele sunt sau nu principii și Ființe ale lucrurilor. Ci, trebuie să vorbim despre numere numai ca despre entități matematice, fie că ele există /autonom/, fie că nu există, și dacă există, în ce fel anume. Apoi, vom vorbi separat despre Formele însele luate absolut și /doar/ atât cât o cere regula /metodei/ <καθ' ὅσον νόμου χάριν>. Căci aceste subiecte s-au tot vehiculat *în cărțile destinate publicului larg* <ὑπὸ τῶν ἐξωτηρικῶν λόγων>.[3]

După aceasta, trebuie să îndreptăm cercetarea spre chestiunea esențială, anume dacă Ființele și principiile lucrurilor sunt numere și Forme. După chestiunea Formelor, aceasta este cea de-a treia cercetare.[4]

Însă este necesar, dacă există /în realitate/ entitățile matematice, ele să fie sau precum unii spun că ele sunt, sau să fie separate de lucrurile senzoriale (unii filozofi spun că ele sunt astfel). Sau, dacă nu sunt nici într-un fel, nici în celălalt, fie nu există în nici un fel, fie există în alt mod; astfel încât problema controversabilă pentru noi va fi nu existența acestor entități, ci *felul acestei existențe.*

Capitolul 2

Că, așadar, /entitățile matematice/ nu pot exista /ca atare/ în corpurile senzoriale și că, deopotrivă, argumentul respectiv
1076 b este fictiv s-a spus. Astfel, s-a arătat în Cartea dedicată aporiilor, că două corpuri nu pot ocupa deodată același loc[5]; s-a mai spus — și ține de același raționament — că celelalte puteri și naturi se află în corpurile fizice și că nici una nu este separată de ele.

[3] Este probabil o referire la lucrările publicate ale lui Aristotel, numite „exoterice“, în contrast cu lucrările destinate școlii, precum e și cazul *Metafizicii.*

[4] Așadar prima problemă este dacă există Numere în sine, a doua — dacă există Forme în sine, iar a treia — dacă Numerele sunt Forme sau nu.

[5] Cartea Beta, cap. 2.

Lucrurile acestea s-au spus mai înainte; în plus, este clar că nu e posibil de divizat vreun corp /real/, oricare ar fi el, /în entități matematice/. Căci el ar trebui să se dividă în suprafețe, acestea în linii, liniile în puncte, astfel încât, dacă este imposibil de divizat punctul, nici linia /nu va putea fi divizată/, iar dacă aceasta nu poate fi divizată, nici restul nu poate fi. Care este deosebirea, fie că acestea /entitățile matematice/ sunt naturi de acest tip, fie că ele nu sunt astfel, dar se află situate în asemenea naturi /indivizibile/? Consecințele vor fi identice.[6]

Căci /entitățile matematice/ se vor diviza, odată ce corpurile fizice sunt divizate, sau, altminteri, nici măcar naturile fizice nu vor fi divizibile /complet/.

Dar nu-i cu putință nici ca astfel de naturi (numerele) să fie separate /de corpurile fizice/. Căci dacă vor exista corpuri separate de corpurile senzoriale, diferite de acestea și anterioare corpurilor sensibile, e limpede că și alături de suprafețele /fizice/ trebuie să existe suprafețe /diferite/, la fel ca și puncte și linii (potrivit aceluiași raționament). Iar dacă vor exista toate acestea, iarăși vor exista, alături de suprafețele corpului matematic, și linii, și puncte diferite și separate (căci elementele necompuse sunt anterioare celor compuse; și, dacă este adevărat că corpurile non-senzoriale sunt anterioare celor senzoriale, conform aceluiași raționament și *suprafețele luate în sine* vor fi anterioare *suprafețelor aflate în corpurile imobile*, astfel încât vor exista alte suprafețe și linii diferite de cele asociate corpurilor /matematice/ separate /de corpurile fizice/. Unele suprafețe și linii sunt atașate corpurilor matematice, în timp ce celelalte sunt anterioare corpurilor matematice).[7]

---

[6] Corpurile fizice se divid în alte corpuri și nu în entități matematice, și această diviziune se poate face la infinit. Dimpotrivă punctul este indivizibil, de unde rezultă că divizibilitatea restului ar fi restrânsă.

[7] Entitățile simple — spune Aristotel — sunt anterioare entităților compuse. Or, corpul, sau suprafața matematică sunt simple în raport cu corpul sau cu suprafața fizică, deci sunt anterioare acestora (nu au materie). Dar suprafața matematică luată în sine este și ea mai simplă decât suprafața matematică asociată corpului, așadar, ea ar trebui să

Și iarăși, vor exista linii ale acestor din urmă suprafețe, față de care vor trebui să existe alte linii și puncte anterioare din pricina aceluiași raționament. Și iarăși /vor trebui să existe/ alte puncte anterioare acestor puncte plasate pe liniile anterioare, puncte în raport cu care nu vor mai exista alte puncte diferite.[8]

Apare, prin urmare, o aglomerare /de linii și de puncte/ absurdă: rezultă, astfel, câte un singur rând de corpuri în afara celor senzoriale, dar sunt câte trei rânduri de suprafețe — cele situate în afara suprafețelor senzoriale, cele aflate în corpurile matematice și cele aflate în afara suprafețelor din corpurile matematice; sunt, apoi, câte patru rânduri de linii, și câte cinci rânduri de puncte. Ne întrebăm, atunci, care dintre acestea fac obiectul științelor matematice? În orice caz, nu este vorba despre suprafețele aflate în corpul imobil, deoarece știința se referă întotdeauna la realitățile primare.

Același raționament se poate face și în legătură cu numerele: într-adevăr, în afara fiecăror puncte vor exista alte unități diferite, ca și în afara fiecăruia dintre lucrurile senzoriale, apoi /în afara/ inteligibilelor, astfel încât vor exista genuri nenumărate de numere matematice.

În plus, cum să dezlegăm cele obiectate și în Cartea despre
1077 a aporii? Într-adevăr, obiectele de care se ocupă astronomia vor fi în afara celor senzoriale și la fel vor fi și obiectele de care se ocupă geometria. Dar cum e posibil să existe un cer și părțile sale /altul decât cel senzorial/, sau vreun alt obiect ce posedă mișcare? La fel se petrec lucrurile și cu optica și cu știința

---

fie anterioară suprafeței asociate corpului. Așadar, ar trebui să existe linii și suprafețe anterioare liniilor și suprafețelor, ceea ce este absurd.

[8] Corpurile matematice în sine sunt compuse din suprafețe și linii, care, fiind mai simple, ar trebui să fie anterioare. Deci ele vor fi anterioare și suprafețelor și liniilor din corpurile matematice în sine. Dificultatea e dată de faptul că suprafețele, liniile și punctele apar atât ca părți ale unui compus, cât și în sine. Un platonician ar putea însă susține că linia din suprafață, de exemplu, și linia în sine sunt identice din punct de vedere ontologic, chiar dacă, sub raportul definiției definim suprafața cu ajutorul liniei.

armoniei. Căci /conform platonicienilor/ vor exista sunete și imagini în afara celor senzoriale și individuale, încât rezultă că și restul senzațiilor și al lucrurilor senzoriale /vor fi în aceeași situație/. De ce să existe mai degrabă unele decât altele? Iar dacă există astfel de lucruri, vor exista și animale, dacă există senzații.

În plus, matematicienii consemnează anumite proprietăți generale, în afara acestor Ființe. Va exista, așadar, și această Ființă intermediară, diferită și de Forme, și de entitățile intermediare, sau nu există nici număr /în acest fel/, nici puncte, nici mărime, nici timp? Or, dacă așa ceva este cu neputință, *este clar că nici acele /Ființe matematice/ nu pot să fie despărțite de lucrurile senzoriale.*[9]

Și, în general, consecința este că se acceptă ceva contrar atât adevărului, cât și verosimilității, dacă se susține că entitățile matematice sunt naturi separate. Căci este necesar, de vreme ce sunt în acest fel, ca ele să fie anterioare lucrurilor senzoriale, dar în realitate ele sunt posterioare lor. Căci o mărime nedesăvârșită este anterioară prin geneză, dar e posterioară prin Ființă, precum e un lucru neînsuflețit față de unul însuflețit. Este regula stabilită mai înainte: virtualitatea precedă cronologic actualizarea; actualizarea precedă ierarhic virtualitatea (sub aspectul esenței sau al Ființei).[10]

Apoi, prin ce anume și când vor forma entitățile matematice o unitate? Lucrurile din lumea noastră formează /fiecare în parte/ o unitate prin suflet, sau o parte a acestuia, sau prin

---

[9] Matematicienii și, în general, oamenii de știință construiesc obiecte abstracte, speciale, ce par separate de realitățile lumii senzoriale. Care este statutul ontologic al acestor lumi? Sunt ele reale, sau sunt ficțiuni? E o chestiune epistemologică esențială și care nu a fost rezolvată până astăzi, și poate că, de fapt, nici nu are o rezolvare, deoarece foarte multe depind de sensul pe care îl acordăm noțiunii de „realitate".

[10] V. Cartea Theta, cap. 8. Corpul fizic, fiind determinat mai mult decât corpul matematic, este actualizare în raport cu virtualitate. Prin urmare, el este anterior sub raportul Ființei.

altceva — ceea ce este rațional. (Iar dacă /nu există suflet/, ele se reduc la multiplicitate și se descompun.) Dar care este motivul pentru ca entități divizibile și cantitative să formeze unități și să persiste laolaltă ?[11]

Apoi, felul cum apar aceste entități matematice arată /că ele nu pot fi separate de lucruri/: în primul rând apare generarea în lungime, apoi cea în lărgime, apoi cea în adâncime, și așa s-ar ajunge la final. Iar dacă ceea ce este anterior în generare este posterior prin Ființă, corpul ar fi anterior /prin Ființă/ suprafeței și lungimii; și prin aceasta el ar trebui să fie în mai mare măsură desăvârșit și întreg, prin faptul că el poate deveni ceva însuflețit. Dar cum ar putea exista o linie însuflețită, sau o suprafață ? O astfel de ipoteză ar fi dincolo de putința simțurilor noastre!

În plus, corpul ar fi o Ființă (căci el posedă cumva completitudinea), dar cum ar putea fi liniile Ființe ? Ele nu sunt Ființe în calitate de formă, de configurație, precum ar fi dacă sufletul ar avea acest rol; nici nu sunt Ființe în calitate de materie, precum este corpul /tridimensional/. Într-adevăr, nimic nu pare capabil sa subziste laolaltă, alcătuit fiind din linii, din suprafețe și din puncte. Or, dacă acestea ar fi Ființe-materie, această /subzistență/ s-ar putea întâmpla.[12]

Fie /punctele, liniile și suprafețele/ anterioare prin definiție;
1077 b și totuși nu toate lucrurile anterioare prin definiție sunt și anterioare prin Ființă. Sunt anterioare prin Ființă cele care, separate fiind, au un exces de Ființă, dar sunt /anterioare/ prin definiție acele lucruri din ale căror definiții se compun definițiile /altor

[11] Lucrurile senzoriale formează unități datorită formei (sufletul este forma sau actualizarea trupului). Ar trebui, așadar, presupusă o formă, un fel de suflet, pentru entitățile matematice, care comportă un aspect cantitativ. Ar trebui vorbit nu numai despre doi, trei, cinci, ci și despre forma doiului, treiului, cinciului etc.

[12] Corpurile fizice sunt alcătuite numai din alte corpuri; în timp ce corpurile matematice sunt alcătuite din puncte, linii și suprafețe. Este ceea ce îl face pe Aristotel să nege că ultimele ar putea avea realitate existențială autonomă, sau că ar fi Ființe.

lucruri/. Or, cele două aspecte nu sunt concomitente. Într-adevăr, *dacă nu există proprietăți autonome față de Ființe*, precum faptul că *se mișcă* sau *e alb*, albul este anterior omului alb *în baza definiției*, dar nu și *în baza Ființei*: căci nu este posibil să existe *alb autonom*, ci întotdeauna el există împreună cu compusul (numesc „compus“ omul alb). Rezultă în mod evident /sub raportul Ființei/ că albul nu este anterior nici dacă îl extragem /din compus/, nici nu este posterior dacă îl adăugăm /Ființei/. Căci vorbim /logic/ despre „omul alb“, atunci când adăugăm „albului“ pe „om“.[13]

S-a arătat, astfel, îndestulător că /entitățile matematice/ nu sunt Ființe în mai mare măsură decât /sunt/ corpurile, că ele nu sunt nici anterioare lucrurilor senzoriale, altfel decât doar în baza definiției; și că nu e posibil ca ele să fie separate și autonome. Or, de vreme ce ele nu pot exista în obiectele senzoriale, e clar că, fie nu există în nici un chip, fie că au totuși o anumită ființare, *dar nu una absolută. Căci ne referim la „a fi“ în mai multe sensuri.*

Capitolul 3

După cum și propozițiile universale conținute în entitățile matematice nu se referă la lucruri autonome situate în afara mărimilor și a numerelor, ci se referă chiar la acestea, dar nu luate ca entități ce posedă o mărime /anume/ sau sunt divizibile, este limpede că și în privința mărimilor senzoriale pot exista definiții și demonstrații; *numai că aceste mărimi nu sunt luate ca obiecte senzoriale, ci doar ca anumite proprietăți.*

---

[13] Aristotel distinge planul logic de cel ontologic: anumite entități sunt anterioare logic, deoarece definiția lor precedă; dar ontologic, ele sunt posterioare, deoarece sunt proprietăți ale unor Ființe, și nu au autonomie. Ontologic, albul nu poate fi extras din compusul „om alb“, și nici nu poate fi adăugat „omului“ pentru a forma compusul respectiv, deși logic așa se petrec lucrurile. Este de remarcat că noțiunile λόγος și οὐσία, care în alte părți par să coincidă, aici sunt diferențiate cu grijă.

După cum există multe definiții ce au în vedere lucrurile luate numai ca mobile, fără a ne referi la *ce este* fiecare dintre acestea, ca și la fiecare dintre calitățile sale contextuale, și nu este necesar, de aceea, fie ca un corp în mișcare să fie separat de lucrurile senzoriale, fie să existe în asemenea corpuri o natură desfăcută /de lucrurile senzoriale/, la fel vor exista definiții și științe referitoare la lucrurile mobile, ***dar luate nu ca mobile, ci numai în calitate de corpuri.*** Și de asemenea /vor exista științe și definiții referitoare la lucruri/, dar luate ***numai în calitate de suprafețe, sau numai de lungimi,*** de asemenea, luate ca entități divizibile, sau ca indivizibile, dar având o poziție în spațiu, sau numai luate ca indivizibile.[14]

Rezultă că, de vreme ce este adevărat de spus la modul absolut că nu numai entitățile autonome *sunt*, dar și că cele care nu sunt autonome /sunt/, precum lucrurile mobile, este adevărat de spus în mod absolut și că entitățile matematice *sunt*, și ele sunt în felul în care /matematicienii/ spun.

Și după cum este adevărat să se vorbească în absolut că celelalte științe au drept obiect nu contextul (de exemplu, /medicina/ nu are drept obiect albul, dacă *sănătosul este alb,* și dacă ea are ca obiect sănătosul), ci lucrul care îi constituie obiectul.
1078 a Dacă obiectul /științei/ este luat ca „sănătos", știința are drept obiect „sănătosul", dacă este luat ca „om", este vorba despre știința omului. La fel stau lucrurile și cu geometria: chiar dacă se întâmplă în context ca obiectele ei să fie senzoriale, dar fiindcă ele nu sunt luate ca senzoriale, științele matematice nu au drept obiect lucrurile senzoriale, și nici nu au drept obiect alte lucruri autonome și separate în raport cu acestea.

Lucrurile au multe atribute *intrinsec contextuale* <συμβέβηκε καθ’ αὑτά>, în măsura în care fiecare dintre aceste atribute aparține /intrinsec lucrului/. În măsura în care animalul există

---

[14] Aristotel explică faptul că una dintre metodele fundamentale ale științei este abstractizarea: a privi lucrurile numai sub un anume aspect. Aceasta nu înseamnă că lucrurile respective nu au decât acel aspect, sau că ele continuu, imanent, au o natură purtând acel aspect.

fie luat ca femelă, fie luat ca mascul, este vorba despre *atribute proprii, deoarece nu există o femelă, sau un mascul separate de animale.* De unde rezultă că și lucrurile există /pentru matematică/ numai luate ca lungimi, sau ca suprafețe.[15]

Și, cu cât s-ar referi în mai mare măsură la entități primare în virtutea definiției și mai simple, cu atât mai mult /știința respectivă/ ar poseda precizie (căci precizia este tocmai simplitate). De unde rezultă că /ea este mai precisă/ când obiectul ei e fără mărime decât când posedă mărime; este mai precisă când /obiectul/ nu posedă mișcare, iar dacă posedă mișcare, este /cea mai precisă știință aceea care are drept obiect corpul antrenat/ în mișcarea primă. Într-adevăr, aceasta este cea mai simplă, iar în cadrul ei, /cea mai simplă/ este mișcarea uniformă.

Același raționament este valabil și în legătură cu armonia și cu optica: într-adevăr, nici una, nici alta nu cercetează lucrurile luate ca imagine sau ca sunet, ci luate ca linii și numere (acestea sunt proprietăți specifice imaginilor și sunetelor).[16]

Iar la fel procedează și mecanica, încât, dacă cineva considerând lucrurile separate de caracteristicile lor, cercetează ceva în legătură cu ele luate ca atare, nu va greși deloc, după cum nici în cazul geometriei nu ar greși, dacă ar spune că /o linie/, desenată pe pământ și care nu are un „picior", are un „picior". Fiindcă eroarea nu se află în premise.

Cel mai bine s-ar raționa asupra fiecăruia dintre aceste lucruri dacă s-ar presupune că non-autonomul e autonom, ceea ce fac atât aritmeticianul, cât și geometrul.

---

[15] Așa cum nu există „femelă" sau „mascul" separate de „animal", tot așa nu există proprietăți geometrice separate de „corp". Dar asta nu înseamnă că ele nu pot fi studiate, *ca și când* ar fi separate.

[16] Științele naturii, și mai ales cele bazate pe matematică, nu iau lucrurile ca posedând atribute ca sunet, imagine etc., ci ca având anumite proprietăți geometrice. Acest lucru este valabil și pentru știința de după Aristotel: optica studiază culorile luminii asociindu-le cu anumite lungimi de undă ale radiației luminoase, iar acustica studiază sunetele, dar nu ca senzații, ci ca vibrații de o anumită lungime de undă a aerului.

Omul luat *ca om* este ceva unitar și indivizibil. Așadar, aritmeticianul l-ar considera o unitate indivizibilă, apoi ar cerceta dacă omului, luat ca ceva indivizibil, i s-ar asocia vreun atribut. Dar geometrul nu ia omul *ca om*, nici *ca indivizibil*, ci ca pe un *corp geometric*. Iar atributele care i-ar fi asociate /acestui corp geometric/, chiar dacă nu ar fi indivizibil, e clar că rămân valabile și fără ca el să fie /indivizibil și om/. De aceea, geometrii vorbesc cu dreptate și discută despre lucruri existente, și acele lucruri sunt reale.[17]

Căci ceea-ce-este poate fi considerat sub două aspecte: pe de-o parte, în actualizare, pe de altă parte, material.[18]

Dat fiind însă că binele și frumosul sunt ceva diferit, deoarece primul se află întotdeauna în acțiuni, în timp ce ultimul există și în lucrurile imobile, cei care susțin că științele matematice nu afirmă nimic despre frumos sau bine se înșală.[19] Dimpotrivă, ele le afirmă și le arată în cea mai mare măsură. Căci nu se poate spune că, dacă ele nu dau nume, dar arată acțiuni și rațiuni, nu vorbesc /despre bine și frumos/. Într-a-
1078 b devăr, formele frumosului sunt ordinea, proporția și ceea ce este definit, iar pe acestea științele matematice le prezintă în cel mai înalt grad. Și deoarece acelea reprezintă rațiuni de a fi pentru multe alte lucruri (mă refer la ordine și la ceea ce este definit), este limpede că /matematicienii/ ar putea arăta și o

[17] Tot acest foarte interesant pasaj arată cum Aristotel denunță eroarea în care cad oamenii, și mai cu seamă filozofii sau oamenii de știință, când conferă o realitate autonomă și transcendentă unor concepte care au, desigur, o anumită realitate, dar care este relativă. Abstractizarea este un proces mental, prin care lucrurile sunt private, în mod artificial și metodologic, de anumite proprietăți. Este firesc să se procedeze așa, dar nu este firesc să se considere că există o natură sau o realitate dedublate.

[18] Material, adică în virtualitate: faptul că un om este și un corp geometric este o proprietate virtuală a acestuia, care nu este actualizată de antropologie, dar este actualizată de geometru.

[19] Se pare că ar fi vorba despre Aristippos, v. Cartea Beta, cap. 2 și nota 5. „Bine“ este luat aici în sens moral, în vreme ce „frumos“ — numai în sens estetic.

astfel de rațiune de a fi, aceea care e, într-un anume fel, frumosul ca rațiune de a fi. Dar vom vorbi despre toate acestea mai adecvat în altă parte.

Capitolul 4

Acestea fie zise, prin urmare, în legătură cu entitățile matematice, întrucât ele sunt și cum sunt, și în ce fel sunt anterioare, în ce fel nu sunt anterioare /lucrurilor senzoriale/. În legătură cu Formele trebuie însă să cercetăm mai întâi opinia ce se afirmă despre Formă, fără să o asociem naturii numerelor, ci în felul în care au înțeles-o la început primii filozofi care au susținut că există Forme.

Teoria despre Forme a apărut la cei care, din pricină că credeau în spusele lui Heraclit despre adevăr, potrivit cărora toate lucrurile senzoriale sunt în curgere, spun că, dacă este să existe o știință și o reflectare asupra a ceva, trebuie să mai existe alte naturi stabile, în afara celor senzoriale. *Căci nu există știință a celor aflate în curgere.*

Socrate s-a ocupat de virtuțile etice și a încercat primul să dea definiții universale în această materie. Dintre filozofii naturii, doar Democrit s-a atins de această problemă în mică măsură, și a definit cumva caldul și recele. Pitagoricienii, mai înainte, dăduseră definiții pentru câteva naturi ale căror noțiuni le-au asociat cu numerele, de exemplu: ce este ocazia, sau dreptatea, sau căsătoria ?[20]

Dar Socrate, în mod adecvat, cerceta *esența.*[21] Într-adevăr, el încerca să construiască silogisme, or, principiul silogismului este esența.[22] Totuși, dialectica încă nu era în puterea ei, pentru

[20] V. Cartea Alpha mare.

[21] Lit. „cerceta pe *ce este*". Într-adevăr, Socrate își întreba compatrioții „ce este frumosul, dreptul, prietenia, curajul, virtutea, omul, retorica etc."

[22] Mai ales minora silogismului de figura I: dacă orice A e B și orice C e A, atunci orice C e B; minora — orice C e A exprimă definiția lui C.

ca el să poată cerceta contrariile, chiar și fără /cercetarea/ esenței, cât și să poată stabili dacă aceeași știință are ca obiect ambele contrarii.[23] Rămân însă două realizări ce i se pot în mod justificat atribui lui Socrate: *raționamentele inductive și definiția universală* <τὸ ὁρίζεσθαι καθ' ὅλου>. *Ambele constituie principiul științei.*[24]

Numai că Socrate nu a considerat că universalele și definițiile sunt separate /de lucrurile senzoriale/.

Dar alți filozofi au făcut acest pas și au numit Forme asemenea entități.[25] În consecință, în baza aceluiași raționament, ei au acceptat că există Forme pentru toate proprietățile care se spun la modul universal. Lor li s-a întâmplat ceva similar cu ceea ce pățește cineva care, vrând să numere obiecte mai puține, gândește că nu va fi în stare /s-o facă/, dar că, făcându-le să fie mai multe, le-ar putea număra.[26]

---

[23] Cf. *Gorgias*, 460a-d; în *Hippias minor* disputa asupra eventualei superiorități a lui Odiseu asupra lui Ahile privește exact această problemă: specialistul poate face nu numai bine, ci și rău. Este el deci superior sau inferior nespecialistului?

[24] E greu de stabilit exact contribuția lui Socrate la teoria Formelor, deoarece Socrate nu ne-a lăsat scrieri personale. Iar la Platon, lui Socrate i se atribuie în mod explicit teoria Formelor (de exemplu, în *Menon*, *Phaidon* sau în *Republica*). Totuși, comparând ceea ce spune Aristotel cu dialogurile platoniciene de tinerețe, se poate crede că, într-adevăr, Socrate descoperise valoarea definiției universale a unor concepte, la care ajungea în urma unui proces inductiv — adiționând mai multe cazuri particulare. Probabil că el nu formulase, cel puțin explicit, autonomia Formelor în raport cu lumea fizică. Nu văd pentru ce adesea (V. G. Reale, vol. III, pp. 632-633) se contestă valoarea istorică a acestor mărturii despre filozofia lui Socrate.

[25] Platon și platonicienii.

[26] Pasajul acesta și în continuare reproduce cu mici diferențe textul din Cartea Alpha mare, capitolul 5. O diferență interesantă este că, aici, Aristotel nu mai folosește persoana I plural pentru a exprima opiniile platonicienilor, ci persoana a III-a. Jaeger a considerat că faptul dovedește anterioritatea Cărții Alpha mare asupra Cărții My. Aristotel era încă apropiat de Academie când a scris cartea Alpha,

Într-adevăr, există mai multe Forme, ca să spunem așa, decât lucrurile senzoriale ale căror rațiuni acei filozofi le-au căutat 1079 a
când au avansat de la lucruri spre Forme. Într-adevăr, pentru fiecare lucru există — spun ei — o entitate cu același nume, situată alături de Ființele /lucrurilor senzoriale/[27] și pentru toate lucrurile există *o unitate ce integrează o multiplicitate,* fie că este vorba despre obiecte terestre, fie că este vorba despre lucruri eterne.

În plus, nici unul dintre modurile în care /platonicienii/ demonstrează existența Formelor nu se arată evident: unele argumente nu conduc la o consecință necesară, în timp ce, pornind de la alte argumente, rezultă Forme chiar și pentru entitățile cărora ei nu vor să le atribuie Forme: astfel, potrivit cu argumentele extrase din științe, vor exista Forme pentru toate câte fac obiectul științelor; iar potrivit cu argumentul /ce postulează câte o Formă/ pentru orice unitate ce integrează o multiplicitate, vor exista și Forme ale negațiilor; potrivit cu argumentul că se poate concepe un atribut al unui lucru dispărut, vor exista Forme și pentru lucrurile dispărute, de vreme ce există o imagine mentală a acestor lucruri.

Mai departe, să observăm că argumentările mai riguroase /în favoarea Formelor/ creează Forme ale relativelor, despre care /platonicienii/ neagă că ar fi cuprinse într-un gen în sine. În fine, alte argumentări conduc la consecința „celui de-al treilea om".

În general, argumentele în favoarea Formelor suprimă ceea ce susținătorii Formelor doresc să existe încă mai mult decât își doresc să existe Forme: ar rezulta, astfel că nu Dualitatea e primordială, ci numărul, că relativul e anterior numărului și

dar se îndepărtase deja mult în momentul redactării Cărții My. Evident, lucrurile se pot explica și altfel: Cartea Alpha mare este introductivă, iar cititorul nu cunoaște încă ontologia lui Aristotel. Cartea My este concluzivă; cititorul știe cum înțelege Aristotel realitatea, Ființa și problema autonomiei universalelor, astfel încât utilizarea persoanei I plural ar fi nelalocul ei și producătoare de confuzii.

[27] Se poate înțelege și: „în afară de Ființe".

e anterior chiar intrinsecului, apoi toate consecințele pe care unii /dintre platonicieni/ le deduc din teoria Formelor ajung în contradicție cu premisele de la care ei au pornit.

Mai departe: conform teoriei ce afirmă existența Formelor, vor exista nu doar *Forme ale Ființelor*, ci și ale multor altor entități. Căci un concept unic poate aparține nu numai Ființelor, ci și unor realități ce nu sunt Ființe, iar științele au ca obiect nu numai Ființa, și astfel de situații sunt nenumărate. Dar, dacă se ține seama de necesitatea logică și de reprezentările despre Forme și dacă Formele presupun participare, *vor exista în mod necesar numai Forme ale Ființelor*. Căci participarea /lucrurilor/ la Forme nu se face dependent de context — într-un caz da și într-altul nu — ci trebuie să existe o participare la fiecare Formă de așa manieră, încât ea să nu poată fi subiectul unei predicații ulterioare. Spun ceva de felul următor: dacă ceva participă la Forma Dublului în sine, acel ceva participă și la Eternitate, numai că participă la aceasta din urmă *contextual*, căci e *dependent de context ca dublul să fie etern*. Astfel încât Formele vor fi [ale] Ființe[lor].

Dar aceleași /nume/ desemnează Ființa atât în lumea terestră, cât și în lumea inteligibilă. Căci, dacă nu e așa, ce semnificație va avea afirmația că ceva — *unitatea ce integrează multiplicitatea* — are ființare aparte față de lucrurile sensibile? Iar dacă există o aceeași formă și pentru Forme, și pentru lucrurile care participă la forme, va exista un *ce comun* /între lucruri și Forme/. (Atunci, ce este mai curând Forma atât pentru dualitățile pieritoare, cât și pentru cele multiple, dar eterne — oare Forma ce e /chiar/ Dualitatea una și aceeași, sau e o Formă comună și Dualității, și unei dualități oarecare?)

Iar dacă nu există o aceeași formă /pentru Forme și pentru
1079 b lucrurile care participă la Forme/, toate acestea ar avea comun doar numele, și ar semăna între ele în modul în care cineva ar numi „om" atât pe Callias, cât și un lemn, fără să întrevadă nimic comun între ei.

Iar dacă, în alte privințe, vom admite că definițiile comune se potrivesc cu cele ale Formelor — de pildă, că pentru Cercul în sine avem /definiția/ „o figură plană", cât și celelalte părți

ale definiției — se va adăuga însă /definiției respective/ faptul că Cercul în sine există. Trebuie însă băgat de seamă ca această adăugire să nu fie cu totul de prisos: într-adevăr, cărei părți a cercului i se va adăuga /respectivul termen/? Centrului, suprafeței, sau întregului? Căci toate /părțile/ aflate în Ființă sunt Forme. De exemplu, „animalul" și „bipedul" /sunt Forme/.

În plus, e evident necesar ca /acea caracteristică adăugată/ să fie *ceva*, precum suprafața, o natură anume, care va fi imanentă tuturor Formelor, ca un gen.[28]

Capitolul 5[29]

Dar cea mai mare dificultate a /teoriei Formelor/ ar fi de a înțelege cu ce anume contribuie Formele la /înțelegerea/ entităților eterne, dar senzoriale, sau a celor care se nasc și pier. Căci *Formele nu posedă rațiunile de a fi ale mișcării și ale transformării.* De asemenea, Formele nu sunt de vreun ajutor pentru științele care se ocupă cu realitățile senzoriale; aceasta deoarece — /în opinia platonicienilor/ — *Formele nu constituie Ființa lucrurilor senzoriale, altminteri, ele ar fi imanente lucrurilor.* Apoi, Formele nu sunt de ajutor lucrurilor ca să le dea ființarea, deoarece ele nu sunt imanente acelor lucruri care participă la ele. /Dacă ar fi imanente/, Formele ar părea,

---

[28] Acest argument lipsește din Cartea Alpha mare. Principiul său este că Formele trebuie să aibă aceeași definiție cu lucrurile particulare care participă la ele, cu singura diferență că, în cazul Formelor, în definiție se include existența. Problema este însă că nu e clar dacă existența se adaugă părților definiției (așa cum se întâmplă cu atributele obișnuite), sau definiției în întregul său. Or, dacă se adaugă întregului, așa cum pare verosimil, existența va reprezenta un gen pentru celelalte Forme, ceea ce este discutabil, deoarece anumite Forme nu ar trebui să aibă un gen comun, iar existența unui gen comun ar reduce lumea la Unul lui Parmenide.

S-a remarcat că în acest paragraf, absent din Cartea Alpha mare, Aristotel revine la persoana I plural: „vom presupune".

[29] Se reia din nou textul din Cartea Alpha mare, cap. 9.

probabil, că sunt rațiuni de a fi /ale lucrurilor senzoriale/, precum albul în combinație /cu materia unui lucru/ explică aspectul alb /al lucrului/. Însă acest argument pe care mai întâi Anaxagoras, apoi Eudoxos și alții l-au adus, poate fi respins lesne. Este, într-adevăr, ușor de văzut că apar numeroase dificultăți ce decurg dintr-o atare opinie.

Însă nici restul doctrinei nu poate fi susținut pornindu-se de la presupoziția existenței Formelor și aceasta prin nici una dintre metodele obișnuite:

A declara Formele drept *modele* și a afirma că celelalte lucruri participă la ele înseamnă a rosti vorbe goale și a apela la *metafore poetice*. Căci ce anume înseamnă „să produci privind la Forme" ? Este posibil ca ceva, la întâmplare, să fie și să devină asemănător /cu un model/, chiar fără să fi fost reprodus /după modelul respectiv/, astfel încât, fie că Socrate ar exista sau nu, ar putea apărea /întâmplător/ un om asemănător lui Socrate. Același lucru s-ar întâmpla și dacă Socrate ar fi etern.

Vor exista apoi mai multe modele pentru același lucru, astfel încât vor exista și mai multe Forme /pentru același lucru/, precum pentru om — Animalul și Bipedul, dar, deopotrivă și Omul în sine. Apoi, Formele vor fi modele nu numai pentru lucrurile senzoriale, dar și pentru Formele însele; de exemplu, genul este model pentru Formele-specii ce-i aparțin ca gen. Astfel că același lucru va fi și model și copie.

Apoi, ar părea cu neputință ca Ființa și lucrul pentru care ea este Ființă să fie separate între ele. *Încât, cum oare ar putea Formele, ce sunt Ființele lucrurilor, să fie separate de lucruri?*
1080 a Dar în *Phaidon* [99b], așa se spune că Formele sunt rațiunile atât ale ființării, cât și ale devenirii. Să presupunem însă că Formele există; totuși lucrurile /care participă la ele/ rămân lipsite de devenire, dacă nu va exista un agent care să le pună în mișcare. În schimb, apar multe lucruri, precum o casă sau un inel, în legătură cu care /platonicienii/ afirmă că nu există participare la Forme. Este posibil, prin urmare, ca și restul artefactelor să existe și să apară datorită unor asemenea rațiuni de a fi precum le-au indicat spusele de față, și nu datorită Formelor.

În legătură cu Formele se pot aduce multe obiecții similare celor avute în vedere, atât în modul de mai sus, cât și urmând metode mai logice și mai precise.

Capitolul 6

După ce am analizat aceste chestiuni, e nimerit să reluăm consecințele legate de numere, care apar pentru cei care spun că ele sunt Ființe autonome și primele rațiuni de a fi ale lucrurilor.

Or, dacă numărul este o *natură* și nu există o altă Ființă a sa, ci aceasta e chiar el însuși — după cum spun unii filozofi — este necesar fie să existe un prim număr, apoi unul care urmează, fiecare /număr/ fiind diferit prin specie. Iar aceasta există fie la primul nivel, anume în cazul unităților, și /atunci/ orice unitate este *necombinabilă* <ἀσύμβλητος> cu oricare alta, fie toate unitățile care își urmează imediat în succesiune sunt combinabile cu oricare alte unități, după cum se spune că este numărul matematic. (În numărul matematic, nici o unitate nu diferă deloc de nici o alta.)[30]

O altă posibilitate este dacă unele unități sunt combinabile, în timp ce altele nu sunt. De exemplu, după unu, urmează cea dintâi dualitate, apoi triada, apoi restul numerelor, și unitățile din fiecare număr sunt combinabile, de pildă unitățile din prima Dualitate sunt combinabile între ele, cele din prima Triadă sunt și ele combinabile între ele, și la fel și în cazul celorlalte numere. Dar unitățile aflate în Dualitatea în sine sunt necombinabile cu unitățile aflate în Triada în sine. De aceea numărul matematic

---

[30] A considera numerele Ființe în sine, autonome, așa cum doreau pitagoricienii și anumiți platonicieni, pune destule probleme: în primul rând, matematica arată că numerele se pot combina între ele, iar unitățile lor nu diferă prin nimic una de cealaltă. Dar Ființele autonome par că nu pot să se combine liber, iar dacă unitățile sunt Ființe, atunci numerele în ansamblu nu pot exista. Aristotel examinează în continuare mai multe ipoteze: fie toate numerele sunt Ființe, fie toate sunt numere matematice, fie diferite ipoteze intermediare.

este numărat astfel: după unu — doi, adăugându-se unității dinainte o altă unitate, apoi /este numărat trei/ adăugându-se o altă unitate celor două de dinainte, și așa mai departe. Însă /numărul-Ființă/ este numărat astfel: după Unu vine Doi, care e *altceva* și nu îl include pe primul unu; apoi vine Triada care nu include Dualitatea, și așa și restul numerelor.

O altă posibilitate este ca unele numere să fie precum s-a spus prima dată, altele, precum le consideră matematicienii, și, în fine, o a treia categorie să fie precum s-a spus la sfârșit.

1080 b Mai departe: aceste numere trebuie să fie *sau separate față de lucruri, sau neseparate,* ci aflate în lucrurile senzoriale (nu în felul în care am considerat la început, ci presupunându-se că lucrurile senzoriale sunt alcătuite din numere imanente); sau unele sunt /imanente/, altele — nu, sau toate sunt /imanente/.

Acestea sunt, prin urmare, singurele moduri potrivit cu care numerele pot să existe cu necesitate.

Însă și filozofii care consideră că Unul este principiu, Ființă și element pentru toate cele, și că numărul provine din /Unu/ și din *altceva*, au vorbit despre unul dintre aceste moduri, excluzând posibilitatea ca toate unitățile să fie necombinabile. Ceea ce este foarte rezonabil. Căci nu este cu putință să mai existe un alt mod de existență al numerelor în afara celor amintite.

Așadar, unii filozofi susțin că numerele sunt *de două feluri*: în primul rând, cele care conțin Formele — anteriorul și posteriorul, apoi numerele matematice situate alături de Forme și de obiectele senzoriale; ei le socotesc pe ambele separate de lucrurile senzoriale.[31]

Alți filozofi susțin că *numai numărul matematic există*, fiind prima dintre existențe și fiind separat de lucrurile senzoriale.[32]

Iar *pitagoricienii* afirmă că există numai un singur /tip/ de număr, cel matematic, numai că el nu este separat, ci ei cred

---

[31] Aceasta era teoria lui Platon și a urmașilor fideli, pentru care există, pe de-o parte, numerele ideale, pe de altă parte, numerele matematice.

[32] Ar fi vorba despre Speusippos.

că *din acesta se compun Ființele senzoriale.* Într-adevăr, ei alcătuiesc întregul Univers din numere, numai că /numerele lor/ nu sunt formate din unități /lipsite de dimensiune/ <μοναδικαί>, ci ei concep unitățile ca *având dimensiune*. Dar par să nu poată explica cum s-a constituit primul Unu ce posedă dimensiune.[33]

Un alt filozof susține că primul număr — acela aparținând domeniului Formelor — este unicul care există. Unii filozofi spun că acesta este identic cu cel matematic.

La fel se opinează și în privința lungimilor, a suprafețelor și a corpurilor. Unii susțin că elementele matematice sunt diferite de cele aflate *dincolo de Forme* <μετὰ τὰς ἰδέας>.[34]

Dintre cei cu alte opinii, unii susțin existența elementelor matematice și vorbesc despre ele în mod matematic; este vorba despre cei care nu cred că numerele sunt Forme, nici nu acceptă existența Formelor; alții susțin existența elementelor matematice, dar nu vorbesc despre ele în mod matematic. Astfel, ei cred că elementele matematice nu pot fi divizate, că nici o mărime nu se divide în alte mărimi, și că dualitatea nu constă din unități, oricare ar fi acestea.

Cu excepția pitagoricienilor, toți însă consideră că numerele sunt alcătuite din unități fără dimensiune, anume cei care susțin că Unul este element și principiu al lucrurilor. Doar pitagoricienii cred că numerele au dimensiune, așa cum s-a arătat mai înainte.

Este limpede din toate acestea în câte moduri se poate vorbi despre numere și că acestea, despre care a fost vorba, sunt toate modurile respective. De fapt, toate /duc la consecințe/ imposibile, unele însă sunt chiar mai absurde decât altele.

---

[33] Pitagoricienii considerau numerele ca fiind un fel de elemente constitutive ale lucrurilor, și deci imanente lor; dar așa fiind, ele aveau dimensiune. Dificultatea era că unitatea inițială trebuie concepută ca non-dimensională (dacă linia este uni-dimensională).

[34] Platon, într-adevăr, consideră la bătrânețe că există numere și elemente geometrice ideale, apoi Forme (alcătuite din acele elemente), apoi numere matematice, apoi lucruri senzoriale.

Capitolul 7

Mai întâi, prin urmare, trebuie să cercetăm dacă unitățile
1081 a sunt sau nu combinabile; și, dacă sunt combinabile, în care dintre cele două moduri pe care le-am analizat sunt /combinabile/: Într-adevăr, este posibil ca oricare unitate să fie necombinabilă cu oricare alta; dar este posibil ca unitățile din Dualitatea însăși să fie necombinabile cu unitățile din Triada însăși, și astfel să fie necombinabile unitățile din fiecare număr inițial cu unitățile celelalte. Dacă, deci, toate unitățile sunt combinabile și nu se deosebesc între ele, ia naștere numărul matematic și doar el singur, și nu e cu putință ca Formele să fie numere. (Ce fel de număr va putea fi Omul în sine, sau Animalul în sine, sau oricare alta dintre Forme? Există o singură Formă pentru fiecare lucru, de exemplu, unica Formă a Omului în sine și altă Formă unică a Animalului în sine. Dar numerele sunt asemănătoare, nediferențiate și fără limită, încât acest Trei ar fi cu nimic mai mult Omul în sine decât oricare alt număr.)

Dar dacă Formele nu sunt numere, în general nu e cu putință ca ele să existe. (Într-adevăr, din ce fel de principii vor fi alcătuite Formele? Numărul este alcătuit din Unu și din Dualitatea indefinită, iar principiile și elementele sunt considerate a fi ale numărului și nu este posibil să ordonezi /Formele/ nici ca anterioare, nici ca posterioare numerelor.)[35]

Iar dacă unitățile sunt necombinabile, și în asemenea măsură necombinabile încât nici o unitate /nu se poate combina/ cu nici o alta, atunci nici măcar *numărul matematic* nu mai poate fi acest /număr/ (căci numărul matematic constă din /unități/ indiferențiate, iar cele ce se arată în legătură cu el convin unui

---

[35] Dacă Formele nu sunt numere, dar numerele sunt principii, raportul de anterioritate-posterioritate dintre Forme și Numerele ideale devine echivoc. Proveniența numerelor ideale din asocierea dintre Unu și Dualitatea indefinită pare să fie o teorie platonică, existentă în doctrina nescrisă a lui Platon. Dualitatea indefinită este un echivalent pentru „Marele și Micul" — alt termen platonic pentru a exprima materia sau virtualitatea lipsită de formă.

asemenea număr), și nici *numărul ideal*. Căci nu va mai exista Dualitatea primordială, alcătuită din Unu și din Dualitatea indefinită, apoi celelalte numere care vin în continuare, cum se spune: Doi, Trei, Patru. Iar unitățile aflate în Dualitatea primordială se nasc simultan, fie că, așa cum primul /susținător al teoriei/ spune[36], apar din /elemente/ inegale care se egalizează, fie că în alt mod.

Apoi, dacă una din unități ar fi anterioară altei unități, ea ar fi anterioară și Dualității provenind din acele unități. Într-adevăr, atunci când există ceva anterior și ceva posterior, și rezultatul compunerii dintre aceste elemente este anterior primului element, și posterior celuilalt.

În plus, de vreme ce Unul în sine este primordial, apoi, dintre celelalte /numere/ există un unu care stă pe primul loc, dar urmează Unului primordial, și din nou, urmează un al treilea element care vine ca al doilea după cel de-al doilea, dar este al treilea la rând după Primul Unu, rezultă că unitățile ar fi anterioare numerelor de la care își iau numele. De exemplu, în Dualitate, ar exista cea de-a treia unitate, înainte ca să existe Treiul, iar în Triadă — a patra unitate, și /în Tetradă/ — a cincea, înainte ca numerele respective să existe.[37]

Însă nimeni dintre /platonicieni/ nu a susținut că unitățile sunt necombinabile în acest fel. Dar potrivit cu principiile considerate de ei, e perfect rațional să se întâmple așa, dar judecând adevărul, este imposibil. Căci este perfect rațional să existe 1081 b
unități anterioare și posterioare, dacă este adevărat că există o primă Unitate /ideală/ și un Unu primordial, același lucru întâmplându-se și cu dualitățile, dacă este adevărat că există o Dualitate primordială. Într-adevăr, este rațional și necesar ca după primul element să existe un al doilea, iar dacă există

[36] Desigur, este vorba despre Platon.

[37] După teoria platoniciană a numerelor, există mai întâi un Unu primordial, apoi unul aritmetic, apoi doi, trei etc. Or, observă Aristotel, unul aritmetic este în realitate al doilea element, doi — e al treilea și așa mai departe. Ceea ce înseamnă că treiul, să zicem, există înainte de a apărea efectiv.

un al doilea, să urmeze și un al treilea, și așa și celelalte la rând (dar este imposibil să fie gândite ambele lucruri simultan — că unitatea care urmează Unului este deopotrivă primordială și secundă, și că mai există și o dualitate primordială).

Dar ei consideră o unitate și un Unu primordiale, dar nu au în vedere un unu secund și terț; vorbesc despre o Unitate primordială, dar nu și despre una secundă și terță.

E vădit, apoi, că, dacă toate unitățile sunt necombinabile, nu se poate să existe Dualitatea în sine, Triada în sine, și celelalte numere /ideale/. Fie că unitățile ar fi indiferențiate, fie că ele s-ar diferenția una de cealaltă, este necesar ca numărul să se numere prin adăugire: de exemplu, dualitatea /se numără/ când la unu se mai adaugă unu, triada — când la doi se mai adaugă unu, și tetrada /se numără/ în același fel. Este imposibil ca geneza acestor realități numerice să se facă din Unu și din Dualitatea /indefinită/. Căci dualitatea este o parte a triadei, aceasta e o parte a tetradei, și în același fel se întâmplă și cu restul numerelor.[38]

Or, din Dualitatea primordială și din Dualitatea indefinită — /susțin platonicienii/ — se naște tetrada, adică avem două dualități alături de Dualitatea în sine. Iar dacă nu e așa, Dualitatea în sine va fi o parte, iar cealaltă dualitate i se va adăuga. Iar dualitatea va consta din Unul în sine și din celălalt unu. Dar dacă așa stau lucrurile, este imposibil ca al doilea element să fie Dualitatea indefinită. Într-adevăr, aceasta generează o singură unitate, și nu o dualitate definită.

În plus, în ce fel vor exista celelalte triade și dualități alături de triada în sine și de dualitatea în sine? Și în ce fel se vor alcătui ele din primele și din ulterioarele unități?

Toate aceste teorii sunt absurde și fictive; este imposibil să existe o primă dualitate, apoi Triada în sine. Dar aceasta este necesar, dacă e adevărat că Unul și Dualitatea indefinită sunt

[38] Toate aceste raționamente pornesc de la premisa teoriei Formelor, potrivit căreia Formele sunt absolut autonome și inasociabile. Or, numerele se alcătuiesc prin adăugare de unități, astfel încât pare imposibil ca numerele să fie Forme.

elemente. Dar dacă consecințele sunt imposibile, este imposibil ca acelea să fie principii.

Dacă, prin urmare, unitățile sunt diferite — adică fiecare este diferită de toate celelalte — astfel de consecințe și altele de acest fel au loc în chip necesar. Dar dacă unitățile dintr-un număr sunt diferite de unitățile dintr-alt număr, în timp ce doar unitățile din același număr sunt la fel, și astfel se ivesc diferite consecințe cu nimic mai puțin neplăcute. De exemplu:

În Decada în sine se află zece unități, iar decada este alcătuită 1082 a
din acestea și, /pe de altă parte/, din două pentade. Or, deoarece Decada în sine nu e un număr întâmplător, ea nu este alcătuită din pentade întâmplătoare, și nici din unități întâmplătoare, este necesar ca unitățile care se găsesc în ea să fie diferite. Căci dacă ele nu ar fi diferite, nici pentadele din care este alcătuită decada nu vor fi diferite. Or, dat fiind că ele sunt diferite, vor fi diferite și unitățile.[39]

Dar dacă sunt diferite, oare în decadă nu vor exista alte pentade în afara acestora două, sau vor exista? A spune că nu există și altele e absurd; dar dacă vor exista și altele, ce fel de decadă va fi aceea alcătuită din ele? Căci nu există o decadă diferită în decadă, în afara ei înseși.[40]

Dar este necesar și ca tetrada să nu fie alcătuită din dualități întâmplătoare: într-adevăr, după cum susțin /platonicienii/, dualitatea indefinită, preluând dualitatea determinată, produce două dualități, deoarece dualitatea indefinită multiplică cu doi <δυοποιός> numărul preluat.

---

[39] Ipoteza că unitățile și, în general, numerele dintr-un număr în sine ar fi identice, dar că cele aflate în numere diferite ar fi diferite, nu se poate susține. Într-adevăr, Zecele (decada) este alcătuit fie din zece unități, fie din două pentade. Conform ipotezei, pentadele trebuie să fie diferite, dar unitățile pentadei trebuie să fie identice; or, în pentade diferite, și unitățile trebuie să fie diferite.

[40] Cele două pentade pot fi alcătuite din alte cinci unități fiecare, alese dintre cele zece unități al decadei. Or, dacă unitățile sunt diferite, înseamnă că și pentadele care se vor alcătui din ele vor fi diferite. Dar dacă pentadele vor fi diferite, și decada va fi diferită de fiecare dată, ceea ce este absurd, deoarece decada este identică cu ea însăși.

Mai departe: cum este cu putință ca dualitatea să fie o natură /aparte/ în afara celor două unități /constitutive/, și ca triada să fie o natură /aparte/ în afara celor trei unități /constitutive/? Fie că /dualitatea/ va participa la fiecare dintre unități, după cum „omul alb“ e o natură aparte față de „alb“ și față de „om“, deoarece participă la acestea; fie că una din unități ar fi diferența aplicată celeilalte unități, și /ea ar fi o natură aparte/ precum „omul“ /e o natură aparte/ față de „animal“ și de „biped“.[41]

Mai departe: unele lucruri formează o unitate prin contact, altele — prin amestec, altele — prin poziție. Dintre aceste modalități nici una nu poate aparține unităților din care sunt alcătuite dualitatea sau triada. Ci, precum *doi oameni* nu reprezintă ceva unitar în raport cu cei doi /luați separat/, la fel stau lucrurile și cu unitățile. Și ele /separat/ nu vor fi diferite /de pereche/, pe motiv că sunt indivizibile. Doar și punctele sunt indivizibile, și totuși perechea a două puncte nu e nimic altceva în afara celor două puncte.

De asemenea, nu trebuie să se omită faptul că, drept consecință /a teoriei numerelor ideale/, există dualități anterioare, cât și posterioare, și la fel stau lucrurile și cu celelalte numere.

Fie dualitățile din tetradă simultane între ele; or, ele sunt anterioare dualităților aflate în octadă și ele le-au generat pe cele din Octada în sine, după cum dualitatea le-a generat pe ele; în consecință, dacă cea dintâi dualitate este o Formă, și celelalte vor fi Forme.[42] Același raționament se poate face și în privința

---

[41] E clar că ambele ipoteze sunt absurde: „alb“ și „om“ sunt atribute ale „omului alb“, dar cele două unități care formează dualitatea nu sunt atribute ale dualității: dualitatea nu e „unitate“, așa cum omul alb e „om“! De asemenea, raportul dintre cele două unități nu poate fi acela dintre gen și diferență, deoarece nu există nici un mod de a alege ca gen pe una dintre unități și nu pe cealaltă.

[42] Dacă Dualitățile sunt simultane și una dintre ele este Formă, toate vor fi Forme. Pe de altă parte, dacă octada este posterioară tetradei, atunci și dualitățile octadei vor fi posterioare dualităților tetradei; de unde rezultă că unele Forme sunt posterioare altora și chiar sunt produsul acelora, ceea ce teoria Formei nu admite.

unităților: unitățile aflate în cea dintâi dualitate le generează pe cele patru unități aflate în tetradă, încât rezultatul este că toate unitățile devin Forme și o Formă se va compune din Forme. În consecință e limpede că și acele lucruri pentru care acestea se întâmplă să fie Forme vor fi compuse, în felul în care cineva ar spune că animalele se compun din animale, dacă există Forme pentru animale.[43]

În general, a considera unitățile diferite între ele este în orice 1082 b
fel absurd și o ficțiune (numesc „ficțiune" ceea ce este forțat prin adăugire la o ipoteză). Nu vedem vreo deosebire între unități nici în ceea ce privește cantitatea, nici în ceea ce privește calitatea, și este necesar ca numărul să fie sau egal sau inegal /cu un alt număr/, iar asta este cu atât mai valabil pentru cel alcătuit din unități; încât, dacă el nu-i nici mai mare, nici mai mic /cu un altul/, atunci el este egal /cu el/. Iar unitățile egale din numere și în totalitate fără diferențe le concepem ca fiind identice. Iar dacă nu este așa, nici dualitățile din Decada în sine nu vor fi fără diferențe, deși ele sunt egale. Ce alt argument ar mai avea de adus cel care spune că ele sunt nediferențiate?

În plus, dacă orice unitate adunată cu o altă unitate face doi, unitatea provenită din Dualitatea în sine și dualitatea provenită din Triada în sine vor consta din /unități/ diferite; și oare /dualitatea/ este anterioară sau posterioară triadei? Pare că e necesar mai curând să fie anterioară. Prima dintre unități este simultană cu triada, în timp ce a doua este simultană cu dualitatea. Noi însă acceptăm în general că unu și cu unu fac doi, fie că unitățile ar fi egale, fie că ar fi inegale, precum binele și răul, sau omul și calul. Iar /filozofii/ care susțin /acele teorii/, /nu pot explica/ nici cum se însumează unitățile.[44]

---

[43] Lucrurile senzoriale participă la Forme; dar dacă Formele sunt alcătuite din alte Forme, înseamnă că părțile animalelor participă la Părțile în sine ale Animalului în sine, ceea ce duce în derizoriu teoria Formelor sau a Ideilor.

[44] Unitățile provenite din numere diferite ar trebui — după platonicieni — să fie diferite. Dar atunci în ce raport stă dualitatea cu triada? Una dintre unitățile dualității ar trebui să fie simultană cu triada,

Fie că numărul triadei nu este mai mare decât numărul dualității, ceea ce este uimitor; dar dacă este mai mare, e limpede că există /în triadă/ un număr egal cu dualitatea, astfel încât acest număr este de nediferențiat de dualitatea însăși. Dar așa ceva nu e cu putință dacă există numere anterioare și numere posterioare.[45]

Și nici Formele nu pot să fie numere. Din acest punct de vedere au dreptate cei care socotesc că unitățile sunt diferite, dacă cu adevărat ele trebuie să fie Forme, după cum s-a arătat mai înainte. Căci Forma este unică, iar dacă unitățile sunt indiferențiate, atunci și dualitățile, și triadele vor fi indiferențiate /între ele/. De aceea faptul de a se număra în acest fel: unu, doi — înseamnă pentru ei că nu se adaugă o unitate la ceea ce există deja. (Și nu va exista, /în caz contrar/, nici generare /a numărului/ din Dualitatea indefinită, nici nu e posibil ca el să fie o Formă. Căci altminteri ar trebui să existe o Formă într-altă Formă, și toate Formele ar fi părțile uneia singure.)[46]

De aceea, dacă acești filozofi au dreptate în raport cu ipoteza lor /că unitățile sunt diferențiate/, în general ei se înșală: în fapt, ei suprimă multe proprietăți /ale numărului/, dat fiind că ei vor întâmpina următoarea dificultate: oare atunci când numărăm și spunem: unu, doi, trei, numărăm adăugând /unități/, sau numărăm în porțiuni distincte <κατὰ μερίδας>? De fapt, noi procedăm în ambele feluri. Iată de ce este ridicol ca această diferență /între cele două moduri de a număra/ să fie condusă la o atât de mare diferență de natură.

---

deoarece triada provine din doi plus unu. Cealaltă, în schimb, ar trebui să fie simultană cu triada, deoarece ea provine din triadă.

45 Ar exista mai întâi Dualitatea în sine, apoi dualitatea din triadă. Dar dacă dualitățile nu sunt diferite între ele, deoarece sunt alcătuite din același fel de unități, atunci anterioritatea și posterioritatea diferitelor numere — ipoteză cerută de platonicieni — devine imposibilă.

46 Formele trebuie să fie, conform teoriei platoniciene, unicate; or, a le asimila numerelor revine a considera că o Formă poate fi o parte a altei Forme, așa cum numărul doi este o parte a numărului trei. Așadar, Formele nu pot fi numere.

Capitolul 8

Mai întâi, așadar, este bine de cercetat care este diferența 1083 a
numărului, și care este diferența unității, dacă există.[47] Este necesar ca diferențierea să se facă fie prin cantitate, fie prin calitate. Dintre care nici una nu apare în cazul acesta. Desigur, numărul ca număr se diferențiază prin cantitate. Or, dacă și unitățile ar fi diferite prin cantitate, atunci și un număr egal cu altul ar putea să fie diferit prin mulțimea unităților /pe care le conține/.

În plus, oare unitățile prime sunt mai mari, sau mai mici, și oare unitățile ultime sporesc sau dimpotrivă ? Toate acestea sunt absurdități.

Dar nici din punct de vedere calitativ ele nu se pot diferenția, deoarece nu e posibil ca unitățile să fie afectate de ceva. Căci se zice că și la numere calitatea e posterioară cantității.

De asemenea, calitatea nu ar putea ajunge la unități nici de la Unu, nici de la Dualitatea indefinită: într-adevăr, Unul nu e ceva calitativ, în timp ce Dualitatea e producătoare de cantitate <ποσοποιόν>: *natura însăși /a sa/ este rațiunea de a fi a multiplicității lucrurilor.* Dacă, prin urmare, unitatea ar fi cumva diferită, acest lucru ar fi trebuit stabilit de la început și ar fi trebuit precizate diferențele unității, și mai ales faptul că este necesar să existe așa ceva. Dar dacă /filozofii în cauză/ nu vorbesc despre asta, ce fel de diferență au în vedere ?

Este limpede, așadar, că, dacă Formele sunt numere, nu e posibil ca toate unitățile să fie combinabile, nici nu e posibil ca ele să fie necombinabile între ele în nici unul dintre moduri.

Dar nici ceea ce spun alți filozofi despre numere nu e bine.[48] Aceștia sunt cei care nu admit existența Formelor nici în sine, nici ca fiind numere, dar susțin existența entităților matematice /în sine/, afirmă că numerele sunt primele realități și că principiul

[47] Este vorba despre diferența dintre două numere egale sau dintre două unități.

[48] Se crede că este vorba despre Speusippos și școala sa. V. Reale, vol. III, p. 653.

lor este Unul în sine. Or, este absurd ca Unul să fie cea dintâi dintre unități, după cum spun acei filozofi, dar nu și ca Dualitatea să fie prima dintre dualități, nici Triada — prima dintre triade, de vreme ce toate aceste /anteriorități/ țin de același raționament.

Iar dacă astfel stau lucrurile în ceea ce privește numărul și s-ar presupune că *numai entitățile matematice au existență*, atunci Unul nu este principiu. (Este, într-adevăr, necesar ca un astfel de Unu să fie diferit de celelalte unități. Iar dacă se întâmplă asta, atunci /trebuie să existe/ și o primă Dualitate diferită de celelalte Dualități, și la fel și în ceea ce privește numerele care urmează.)[49]

Dar dacă Unul este principiu, este necesar ca, în privința numerelor, lucrurile să stea mai degrabă așa cum Platon susține că stau, *adică să existe o Dualitate primă și o Triadă primă, și numerele să nu fie combinabile între ele*. Dar dacă s-ar accepta această teză în continuare, s-a arătat că apar multe consecințe imposibile. Or, este necesar ca lucrurile să stea fie într-un fel, fie în celălalt, astfel încât, *dacă nici una, nici cealaltă ipoteză nu sunt posibile, nu este cu putință ca numărul să fie o entitate autonomă.*

Se vede clar de aici și că cea de-a treia teză este cea mai rea,
1083 b *anume că numărul ideal și numărul matematic sunt același număr,* deoarece o singură teorie îmbrățișează două erori. Într-adevăr, nu este cu putință ca numărul matematic să existe în acest fel, ci trebuie ca cel care îl susține totuși să facă apel la ipoteze *ad hoc* <ἰδίας ὑποθέσεις> și să lungească demonstrația, iar apoi vor apărea în mod necesar și consecințele /neplăcute/ derivate din ipoteza numărului ideal.

Cât despre *teoria pitagoriciană*, pe de-o parte, ea conține mai puține dificultăți decât teoriile prezentate anterior, pe de altă parte însă conține alte dificultăți. Într-adevăr, faptul de a

[49] Din moment ce nu se admite decât existența numărului matematic, este absurd, spune Aristotel, să se postuleze existența unui Unu principiu și aparte. Aceasta ar presupune că există și un Doi aparte, și așa mai departe.

nu considera că numărul este separat de lucruri elimină multe imposibilităţi. *Dar faptul ca din numere să fie alcătuite corpurile, şi ca acestea să fie numerele matematice este imposibil.*[50] Într-adevăr, nu e adevărat să se afirme că există mărimi indivizibile; şi dacă aşa ceva e posibil, unităţile măcar nu au dimensiune. Şi cum e cu putinţă ca o mărime să fie alcătuită din /părţi/ indivizibile? Or, *cel puţin numărul aritmetic este fără dimensiune* <μοναδικός>.

Însă /pitagoricienii/ susţin că *lucrurile sunt număr.* Ei îşi aplică aşadar teoriile la lucruri, de parcă /lucrurile/ ar proveni din acele numere.

Este, prin urmare, necesar, dacă numărul este *ceva în sine*, ca el să fie într-unul dintre modurile arătate; or, nu-i posibil să fie în nici unul dintre acestea. E limpede deci că nu există vreo natură a numărului, în felul în care o reprezintă cei care îl consideră o realitate autonomă şi separată.

Apoi, oare fiecare unitate provine din egalizarea dintre *mic* şi *mare,* sau unele unităţi provin din mic, în timp ce altele — din mare?[51] Dacă lucrurile stau în acest ultim fel, lucrurile nu vor proveni, toate, din toate elementele şi nici unităţile nu vor fi indiferenţiabile (într-adevăr, într-o unitate se află *marele*, în timp ce într-alta se află *micul*, cele două fiind contrare prin natură).

Pe deasupra, în ce fel vor fi unităţile din Triada în sine? Căci aici există o unitate în plus.[52] Probabil că din această

---

[50] Fireşte, este aici vorba numai despre numerele naturale, considerate a fi alcătuite din unităţi indivizibile şi fără dimensiune. S-ar fi putut răspunde obiecţiilor lui Aristotel că, dacă se au în vedere numerele reale, acestea pot fi divizibile la infinit şi sunt mai uşor de echivalat cu mărimile corporale.

[51] Marele şi Micul era un concept platonic din aşa-numita doctrină nescrisă, oarecum echivalent materiei, dar şi „Dualităţii indefinite". El era opus Unului. Acesta impunea Dualităţii un fel de „egalizare" — mai exact o determinare a sa. Vezi, Hans Joachim Kraemer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York, 1990.

[52] Această unitate suplimentară, faţă de primele două din Dualitate, provine din *mare,* sau din *mic?*

pricină, /platonicienii/ consideră că, în numerele impare, Unul formează un termen mediu.

Dar dacă fiecare unitate provine din ambele /elemente/ — *marele și micul* — care se egalizează, în ce fel va fi dualitatea o *unică natură* provenită din *mare și mic*? Sau prin ce se va deosebi ea de unitate?[53]

În plus, unitatea este anterioară dualității, deoarece, dacă se elimină o unitate, se elimină dualitatea. E necesar deci ca ea să fie o Formă a unei Forme, fiind anterioară unei Forme, și să apară mai înainte. Din ce însă să apară? Căci Dualitatea indefinită e producătoare a dualității.

În plus, este necesar fie ca numărul să fie nelimitat, sau
1084 a limitat; or, fiindcă /platonicienii/ îl consideră o entitate autonomă, nu e cu putință ca el să fie nici într-un fel, nici într-altul.[54]

Că nu-i posibil să fie infinit e limpede. (Căci nici numărul impar, nici cel par nu sunt infinite, iar când apare, un număr este întotdeauna fie impar, fie par.[55] Astfel, uneori căzând o unitate, numărul par devine impar; alteori, intervenind dualitatea, numărul este dublat pornindu-se de la unitate; alteori, /intervenind/ numerele impare, rezultă restul numerelor pare.

Pe deasupra, *dacă orice Formă e Formă a ceva, și dacă numerele sunt Forme,* atunci și /numărul/ infinit va fi Formă a ceva, fie a lucrurilor senzoriale, fie a altceva. Însă aceasta nu-i posibil nici din punctul de vedere al tezei lor, nici din cel al rațiunii; măcar astfel ei concep Formele.)

Iar dacă numărul este limitat, e limitat până la care număr anume? Și nu se poate spune numai asta, ci și trebuie explicat

---

[53] Pe de-o parte, spune Aristotel dualitatea nu are cum să fie o unică natură, dacă ea provine din mare și mic. Pe de altă parte, dacă ea formează o unică natură, nu se va mai deosebi de Unitate, care și ea provine din egalizarea marelui și micului.

[54] Este vorba desigur despre numărul înțeles ca element autonom. Dacă e element, s-ar părea că trebuie să fie un infinit actualizat; or, pentru matematica greacă numărul nu este infinit decât la modul virtual.

[55] Nu poate exista număr infinit (nelimitat), spune Aristotel, deoarece orice număr (natural) trebuie să fie ori par, ori impar, dar un număr fără limită nu poate fi caracterizat nici într-un mod, nici într-altul.

de ce. Dacă există numere /ideale/ până la zece, după cum afirmă unii, mai întâi Formele vor fi repede în lipsă.[56] De exemplu, dacă Triada este Omul în sine[57], ce număr va fi Calul în sine, deoarece există numere /ideale/ numai până la zece? Este necesar ca /el/ să fie unul dintre aceste numere printre șirul celor zece, deoarece aceste numere sunt Ființe și Forme. Și totuși /Calul în sine/ va lipsi (într-adevăr, Formele animalelor sunt cu mult mai numeroase /decât zece/).

În același timp este limpede că, dacă Triada este Omul în sine, același lucru se va întâmpla și cu celelalte triade (sunt, într-adevar, la fel triadele situate în aceleași numere), încât Oamenii /în sine/ vor fi nenumărați. Iar dacă fiecare triadă este Formă, fiecare om este și el Formă; iar dacă nu /fiecare Triadă este Formă/, totuși oamenii sunt Forme.

Iar dacă numărul mai mic este o parte a celui mai mare, mă refer la numărul format din unități combinate situate în același număr, și dacă Tetrada însăși este Formă a ceva, de exemplu, a Calului sau a Albului, Omul va fi o parte a Calului, asta dacă Omul este Dualitatea.

Este apoi absurd să existe o Formă pentru Zece, dar să nu existe o Formă pentru Unsprezece, nici una pentru numerele care urmează.

În plus, există și apar lucruri pentru care nu există Forme, dar de ce nu există Forme pentru acestea? Prin urmare, Formele nu sunt rațiuni de a fi.

În plus este absurd dacă până la zece numărul este în mai mare măsură unu și Formă decât este Decada însăși, și nu există generare pentru unu ca unu, în timp ce există generare pentru

---

[56] Pitagoricienii aveau în vedere, ca numere fundamentale, primele zece numere naturale, fiecare având atașată o anumită semnificație. Acestea erau numerele-Forme. Dacă ele sunt limitate, înseamnă că se va duce lipsă de Forme. Dacă ele nu sunt limitate, înseamnă că trebuie să existe un număr-Formă infinit, adică un infinit actualizat, ceea ce este imposibil.

[57] Acestea erau speculații numerologice pitagoriciene, asumate probabil de unii platonicieni.

Decadă. Dar /respectivii filozofi/ încearcă /să arate/ că până la Zece se află *numerele perfecte*. Ei deduc consecințele, precum vidul, proporția, imparul, și restul celor de același fel, până la Zece. Pe unele le atribuie principiilor, ca de pildă *mișcarea, starea, binele, răul*, în timp ce pe altele le atribuie numerelor. Iată de ce Imparul este unul. Într-adevăr, dacă /unul/ se află în Triadă, cum de este cinciul impar? În plus, mărimile și câte
1084 b proprietăți sunt de acest tip până la cantitate, precum linia primordială, linia indivizibilă, apoi dualitatea — ei și pe acestea /le recunosc/ ca fiind numai până la zece.

Mai departe: dacă numărul este ceva autonom, ar apărea întrebarea delicată dacă unu este anterior, sau triada și dualitatea. Căci, în măsura în care numărul e luat ca un compus, /este anterior/ *unul*; în măsura în care universalul și Forma sunt anterioare, /este anterior/ *numărul*.[58] Într-adevăr, fiecare dintre unități, luată ca materie, este o parte a numărului, în timp ce el este /anterior/ luat ca formă. Și se întâmplă precum în cazul unghiului drept care e anterior celui ascuțit, deoarece el se definește și în temeiul noțiunii.[59] Iar /unitatea/ este precum unghiul ascuțit, fiindcă ea este o parte și /numărul/ se divide în unități.

Așadar, luate ca *materie*, unghiul ascuțit, elementul și unitatea sunt anterioare, dar luate sub raportul *formei* și al *Ființei întemeiate pe definiție, sunt anterioare unghiul drept și întregul care se alcătuiește din materie și din formă.* Căci acest compus din ambele este mai aproape de formă și de /noțiunea/ pentru care există definiția, dar sub raportul generării, el este posterior /materiei/.

În ce fel este atunci unul principiu? Ei susțin că /este așa/ fiindcă e indivizibil. Dar și universalul este indivizibil, atât cel

---

[58] Pentru antici, unu nu era propriu-zis număr, sau număr natural, deoarece nu se putea spune în cazul său nici că este par, nici că este impar. Deci Dualitatea este primul număr.

[59] Numărul, luat ca o totalitate, este în temeiul definiției și al noțiunii anterior unității, exact la fel precum unghiul drept este anterior, în temeiul definiției, unghiului ascuțit.

care are părți, cât și elementul, numai că într-un mod diferit fiecare: primul este indivizibil sub raportul definiției, celălalt este indivizibil sub raport cronologic. În care dintre cele două moduri, așadar, este unu indivizbil? După cum s-a spus, și unghiul drept este anterior unghiului ascuțit, și acesta din urmă este anterior unghiului drept, iar fiecare dintre unghiuri este ceva unic. Ei consideră deci *unul* ca fiind principiu în ambele moduri, ceea ce este cu neputință. Căci, /el este principiu/ într-un sens ca formă și Ființă, și într-alt sens, ca parte și ca materie.[60] Și, într-un fel, fiecare aceste două unuri este o unitate, în fapt, una în virtualitate. (Asta, dacă cel puțin numărul este o unitate, nu în felul în care este o grămadă, ci ceva aparte provenit din unități diferite, după cum spun acei filozofi.) Dar fiecare din cele două unități ale /dualității/ nu se află în actualizare.

Motivul consecinței eronate este că /acei filozofi/ și-au practicat vânătoarea *pornind concomitent de la considerații matematice, cât și de la noțiunile universale.*

Prin urmare, pornind de la matematici, au considerat unul și principiul ca pe *un punct.* (Într-adevăr, unitatea este un punct fără poziție.) Și așa cum alți filozofi au compus lumea pornind de la elementele cele mai mici, așa au procedat și /platonicienii/. Astfel, unitatea devine /la ei/ materia numerelor, și deopotrivă anterioară dualității; apoi ea este posterioară, dacă dualitatea este /considerată/ un întreg, o unitate și o Formă.

Dar fiindcă ei căutau universalul, l-au considerat pe unu drept predicat, și, astfel, drept parte. Dar aceste două moduri de a-l concepe pe unu nu merg laolaltă.

Iar dacă numai Unul în sine trebuie sa fie indivizibil (el nu se diferențiază prin nimic decât doar prin faptul că e principiu), și dacă dualitatea este divizibilă, iar unitatea — nu, unitatea ar

[60] Aristotel spune ca platonicienii aveau două reprezentări conflictuale despre unu: pe de-o parte, pornind de la considerații matematice, ei vedeau unul drept un element ce intra în compoziția numerelor, așadar drept o materie. Pe de altă parte, considerau că unu este un predicat universal al lucrurilor și, prin urmare, o parte a noțiunii lucrurilor. Din acest punct de vedere, unu este mai degrabă formă.

fi mai asemănătoare cu Unul în sine. Dar dacă unitatea ar /fi indivizibilă/, atunci și Unul ar fi mai asemănător cu unitatea decât cu dualitatea, astfel încât fiecare dintre cele două unități ale dualității ar fi anterioare dualității. Dar acești filozofi neagă că așa stau lucrurile: într-adevăr, ei fac să apară mai întâi dualitatea.[61].

1085 a În sfârșit, dacă Dualitatea în sine este ceva unitar, și la fel și Triada în sine, ambele /laolaltă/ formează o dualitate. Din ce, atunci, se alcătuiește această dualitate ?[62]

Capitolul 9

O altă dificultate ar fi și următoarea: de vreme ce nu există contact în cazul numerelor, dar există succesiune, unitățile între care nu există intermediar (de exemplu, cele situate în dualitate sau în triadă) sunt în succesiunea imediată a Unului în sine, sau nu ? Și oare dualitatea este anterioară unităților succesive, sau este /anterioară/ una dintre cele două unități ?

Asemănător, se produc consecințe neplăcute și în privința genurilor ulterioare numărului — ale liniei, suprafeței și corpului. Într-adevăr, unii filozofi fac să apară /lucrurile/ <ποιοῦσιν> din speciile *marelui și micului*, de exemplu, fac să apară lungimile din *lung și din scurt*, suprafețele — din *lat și din strâmt*, iar solidele — din *adânc și din scund*. Toate acestea, într-adevăr, sunt specii ale *marelui și micului*. Dar fiecare filozof stabilește într-alt mod principiul acestor entități geometrice în raport cu Unul.

Or, în aceste cazuri se vădesc nenumărate imposibilități, ficțiuni și concluzii contrare oricăror idei rezonabile. Într-adevăr, apar rezultate fără legătură între ele, dacă principiile nu se asociază între ele, astfel încât latul și strâmtul să fie și lung,

---

[61] Dualitatea indefinită e primordială, deci ea ar fi anterioară unităților din care ea e alcătuită. Dar aceste unități, fiind indivizibile, sunt asemănătoare Unului în sine, care e și el primordial. Deci ele ar fi anterioare dualității.

[62] Dacă ea se alcătuiește și din dualitate, înseamnă că un lucru este el însuși element pentru sine, ceea ce nu este acceptabil.

respectiv, și scurt. Dar dacă așa stau lucrurile, suprafața va fi linie, iar solidul suprafață.[63] În plus, cum se va putea da seama de unghiuri, figuri și celelalte?

Apar aceleași consecințe și pentru cei care se ocupă cu numărul: acestea /latul, scundul etc./ sunt *proprietăți ale mărimii,* dar mărimea nu provine din ele, după cum nici lungimea nu provine din rectiliniu și din curbiliniu, nici corpurile nu provin din neted și din aspru.[64]

Este însă comun tuturor acestor /teorii/ ceea ce constituie dificultatea de a vedea Formele ca specii ale unui gen: când s-ar postula existența universalului /autonom/, se pune întrebarea: oare Animalul în sine se află în animalul individual, sau /se află în animalul individual/ ceva diferit de Animalul în sine?[65] Or, *dacă universalul nu este înțeles ca autonom,* nu apare nici o dificultate. Dar de îndată ce ar fi considerate autonome Unul și numerele, după cum afirmă cei care procedează astfel, nu sunt ușor de rezolvat problemele respective — asta dacă nu trebuie spus că imposibilul este ușor!

Când cineva s-ar gândi la unul aflat în dualitate, și în general, în număr, oare gândește Unul în sine, sau un alt unu diferit?

Unii filozofi, așadar, fac să derive mărimile dintr-o astfel de materie, în vreme ce alții le fac să derive din punct[66] (pentru aceștia, punctul nu este unu, ci ceva analog unului), dar și din altă materie, analogă mulțimii, dar care nu este mulțimea.

Dar și de aici rezultă consecințe cu nimic mai dificil de acceptat: într-adevăr, dacă materia este unică, linia, suprafața

---

[63] Dacă principiile geometrice sunt lungul și scurtul, latul și strâmtul, scundul și înaltul, ele trebuie să se asocieze între ele; altminteri, o suprafață nu ar putea avea lungime, sau un volum suprafață. Dar dacă se asociază între ele, apare riscul identificării liniei cu suprafața și cu volumul.

[64] Fiind proprietăți, πάθη, nu pot fi și principii, ἀρχαί.

[65] Într-un cal individual se află Animalul în sine, sau Calul în sine? La fel, într-un corp geometric oarecare, se află Lungul, Latul, sau Spațiosul?

[66] Aristotel ar distinge — se crede — între Platon și platonicienii conservatori, și alți platonicieni heterodocși, precum Speusippos.

și volumul vor fi identice. (Din aceleași principii rezultă unul și același lucru.) Iar dacă sunt mai multe materii și există una
1085 b a liniei, o alta a suprafeței și o alta a volumului, oare ele se prespun una pe alta, sau nu? Efectul va fi și în acest caz același: *fie că suprafața nu va avea linii, fie că ea va fi linie.*[67]

În plus, nimic nu dovedește cum e cu putință ca numărul să provină din Unu și din mulțime. Dar indiferent de felul în care filozofii susțin această teză, rezultă aceleași consecințe neplăcute care rezultă și pentru cei care derivă numărul din Unu și din Dualitatea indefinită.

Unul dintre acești filozofi face să se nască numărul dintr-un universal determinat, și nu dintr-o mulțime nedeterminată.[68] Altul /îl face să se nască/ dintr-o mulțime nedeterminată, anume din mulțimea primordială (se susține că Dualitatea indeterminată este mulțimea primordială).[69] Urmarea este că nu este nici o deosebire /între aceste teorii/, ci aceleași dificultăți vor rezulta, fie /că ei vorbesc despre/ unire, fie /despre/ poziție, fie /despre/ amestec, fie /despre/ geneză și altele asemenea.

Însă cel mai mult s-ar putea întreba cineva, dacă fiecare unitate este una singură, oare din ce anume provine ea. Într-adevăr, nu poate fi oricare unitate Unul în sine. Este necesar, atunci, ca ea să provină din Unul în sine și din mulțime, sau dintr-o parte a mulțimii. Este însă imposibil să se afirme că unitatea, fiind indivizibilă, este o mulțime. Iar /a afirma că ea provine/ dintr-o parte /a mulțimii/ prezintă multe alte dificultăți. Într-adevăr, ar fi necesar ca fiecare dintre părțile mulțimii să fie indivizibilă (altminteri ele sunt o mulțime și unitatea e divizibilă) și e imposibil ca Unul și mulțimea să fie elemente. (Fiecare unitate nu provine din Unu și din mulțime.)

---

[67] Concepute ca Forme, adică separate de sensibil, obiectele geometrice par ininteligibile: ori nu e clar cum poate o suprafață avea linii, deoarece ele sunt entități de ordin diferit; ori linia, suprafața și corpul tind să fie același lucru.

[68] Ar fi vorba despre Speusippos.

[69] Xenocrates sau Platon — crede Reale, vol. III, p. 667.

Pe deasupra, cel care susține aceste teorii nu face nimic altceva decât /să creeze / un alt fel de număr: într-adevăr, mulțimea de entități indivizibile este un număr.[70]

Mai departe, trebuie întrebați cei care susțin aceste teorii dacă numărul este infinit sau finit. Căci ar putea exista, pare-se, și o mulțime finită, din care mulțime, cât și din Unu derivă unitățile finite. Dar există și o altfel de mulțime — în sine, mulțime infinită. Care anume mulțime este, alături de Unu, element?

La fel s-ar putea întreba și în legătură cu punctul și cu elementul din care provin mărimile. Acest punct nu poate fi doar unul singur. Dar fiecare dintre celelalte puncte din ce oare provin? Nu, desigur, dintr-un oarecare interval și din acest punct. Dar nu-i posibil nici ca părțile intervalului să fie indivizibile, așa cum /e posibil acest lucru cu părțile/ mulțimii din care provin unitățile. Căci numărul este compus din unități indivizibile, în timp ce mărimile nu sunt astfel.[71]

Toate aceste dificultăți și altele de același tip *arată cu claritate că este imposibil ca numărul și mărimile să fie separate;* în plus, chiar exprimarea feluritelor divergențe despre caracteristicile numerelor este un indiciu că teoriile însele nu sunt ade- 1086 a
vărate și creează tulburare printre acești gânditori.

Unii dintre ei, considerând că numai entitățile matematice sunt separate de lucrurile senzoriale și văzând dificultățile și caracterul fictiv ale teoriei Formelor, au părăsit ipoteza numărului ideal și l-au admis numai pe cel matematic. Alții, dorind să păstreze deopotrivă Formele și numerele /ideale/, neputând să-și dea seama însă, dacă s-ar admite aceleași principii, în ce fel va fi existența numărului matematic separat de cel ideal, au considerat că, din punct de vedere conceptual, numărul ideal și cel matematic sunt identice, dat fiind că, cel puțin în fapt, numărul matematic este suprimat. Într-adevăr, ei se folosesc de ipoteze speciale și nu matematice /pentru a-l explica/.

[70] Ar rezulta că numărul provine din număr, ceea ce este imposibil: principiul trebuie să fie diferit de lucrul care provine din el.

[71] Evident, este vorba mereu despre numărul natural, compus din unități indivizibile, și nu despre numărul real, coexistent cu mărimile.

Primul filozof, după ce a stabilit că există Forme, că Formele sunt numere și că există și entitățile matematice, a distins toate acestea în mod rezonabil.[72] Rezultatul este că toți /platonicienii/ au dreptate sub un anume aspect, deși, la modul general, ei nu au dreptate. Și ei înșiși recunosc că nu afirmă aceleași teze, ci teze contrare. Motivul este că *ipotezele și principiile lor sunt false*. Or, după cum spune Epicharmos, e anevoie de obținut concluzii bune pornind de la premise eronate; vorbă adevărată, fiindcă nu-i corect /cum procedează ei/.[73]

În legătură cu numerele sunt deja suficiente dificultățile /relevate/ și analizate (cineva convins deja s-ar mai încredința încă mai mult având mai multe argumente, în timp ce acela neconvins /până acum/ cu nimic mai mult nu ar mai putea fi convins).[74]

Acum, despre ceea ce spun în legătură cu primele principii și primele rațiuni de a fi filozofii care au în vedere doar Ființa senzorială, s-a vorbit, despre unele dintre ele, în *Fizică*; alte teorii nu fac obiectul demersului de față.

Dar chestiunea Ființelor diferite, despre care ei susțin că se află separate și în afara Ființelor senzoriale, trebuie tratată în continuarea celor de mai sus.

Dat fiind însă că unii filozofi susțin că există astfel de Forme și astfel de numere /separate de lucrurile senzoriale/, și că elementele lor sunt elementele și principiile lucrurilor, trebuie cercetat ce spun ei și cum o spun.

Mai târziu trebuie vorbit despre cei care iau în considerație /ca fiind separate/ numai numerele, și anume pe acelea matematice. Dar ne-am putea îndrepta privirea spre cei care susțin

[72] Referire la Platon. Interesant că aici Aristotel îl laudă pe Platon și sugerează că erorile importante au început mai ales odată cu urmașii săi imediați — Speusippos și Xenocrate.

[73] Epicharmos — comediograf din Sicilia, sec. V-IV, uneori cu aluzii mușcătoare și parodii la adresa poeților, retorilor și chiar filozofilor. Există un fragment păstrat care ar putea fi o parodie la Platon și chiar s-a afirmat în Antichitate de către un anume Alcimos, că Platon i-ar fi luat lui Epicharmos teoria Formelor.

[74] Unii interpreți consideră că aici începe Cartea Ny.

existența Formelor, și anume în ce fel o fac și care este dificultatea care decurge din această teză.

Ei consideră, în același timp, Formele drept universale și, în continuare, drept separate și aparținând de lucrurile individuale. Că așa ceva nu-i cu putință s-a arătat mai înainte. Motivul este că ei asociază aceste caracteristici și ajung la același rezultat cu cei care susțin că Ființele sunt universale, deoarece nu le pot considera identice cu entitățile senzoriale.

Așadar, ei au considerat că lucrurile individuale, aflate în 1086 b
lumea senzorială, „curg“ și că nu subzistă nimic din ele, în vreme ce universalul se află în afara lor și este ceva diferit de ele. Această concluzie a fost obținută, după cum s-a spus mai înainte, de către Socrate din pricina problemei definiției.[75] Totuși Socrate nu a separat universaliile de lucrurile individuale, și a procedat corect nefăcând-o.

Se vede aceasta în practică: *într-adevăr, în absența universalului nu există posibilitatea științei, dar separarea sa /de lumea senzorială/ conduce la consecințe păguboase cu privire la Forme.*

Alți filozofi însă nu au avut alte Ființe la îndemână, după cum este necesar, dacă este adevărat că există unele Ființe în afara celor senzoriale, aflate în curgere — anume Ființe separate, ci au atribuit acest rol așa-ziselor universalii. Consecința este că oarecum aceleași Ființe sunt și cele universale și cele individuale. Aceasta ar fi, în sine, o dificultate dintre cele discutate înainte.[76]

---

[75] Cf. Cartea Alpha mare, cap. 6.

[76] Separarea universaliilor și considerarea lor ca ceva existent în sine (Ființe) are drept consecință transformarea lor în individualități. Într-adevăr, adesea Platon vede Formele drept arhetipuri, obiecte perfecte și eterne. Faptul conduce cu adevărat la mari dificultăți logice. Dimpotrivă, dacă Formele sunt văzute numai ca proprietăți abstracte și universale, pare neclar în ce fel mai pot juca ele rolul de Ființe.

Capitolul 10

Să spunem acum, ceea ce am spus și mai înainte în Cartea despre aporii, ce anume creează o anume dificultate celor care susțin existența Formelor, ca și celor care nu o susțin.

Dacă cineva nu ar presupune că Ființele sunt autonome, și anume că sunt în felul în care sunt existențele individuale, el va suprima Ființa așa cum vrem noi s-o înțelegem. Dar dacă va presupune că Ființele sunt autonome, ce va avea de spus despre elementele și principiile lor?

Dacă ele sunt entități individuale și nu universalii, vor fi tot atâtea lucruri câte elemente, și elementele nu vor fi cognoscibile. Fie, într-adevăr, silabele vorbirii Ființe, iar elementele /literele/ lor fie elementele Ființelor. E necesar, prin urmare, ca BA să reprezinte o unitate și ca fiecare dintre silabe să fie una singură, dacă cu adevărat ele sunt identice nu ca universalii și ca /aparținând aceleiași/ specii, ci fiecare în parte e o individualitate ca număr și nu are doar un simplu nume comun cu celelalte.[77] În plus, ei stabilesc că fiecare lucru care există cu adevărat este unul singur.

Iar dacă silabele sunt fiecare una singură, atunci sunt astfel și literele din care silabele sunt alcătuite. Nu va exista atunci mai mult decât un singur A, și, conform aceluiași raționament, nici dintre celelalte litere nu vor exista mai multe litere /din fiecare specie/[78], nici dintre celelalte silabe nici una nu va fi

---

[77] Aristotel vrea să spună că întotdeauna elementele trebuie să fie mult mai puțin numeroase decât lucrurile care rezultă prin compunerea lor. Altminteri, noțiunea de element nu are sens. De aceea elementul ar trebui să fie ceva universal. (Ne amintim că pentru Aristotel elemente sunt forma, materia și privațiunea de formă, sau, din altă perspectivă — cele patru rațiuni de a fi. Care, sub raport analogic, sunt universale, deși ele sunt altele pentru fiecare lucru în parte.)

[78] Cei care resping existența universalului trebuie să admită că fiecare literă este un unicum și că nu există specii, sau că fiecare specie nu conține decât un singur membru.

identică cu o alta. Dar dacă lucrurile vor sta astfel, nu vor exista alte entități în afara elementelor, ci numai elemente.[79]

Pe deasupra, *elementele nu vor mai fi cognoscibile*, deoarece ele nu sunt universale; or, *știința are ca obiect universalul.* Se vede asta din demonstrații și din definiții: într-adevăr, nu avem un silogism cu concluzia că acest triunghi are /suma unghiurilor sale egală/ cu două unghiuri drepte, dacă nu *orice triunghi* are suma unghiurilor sale egală cu două unghiuri drepte. De asemenea, /nu putem deduce/ că acest om este un animal, dacă nu *orice om* este un animal.

Or, fie că principiile sunt universale, fie că Ființele provenite din aceste principii sunt universale, rezultă că non-Ființa va 1087 a
fi anterioară Ființei, deoarece *universalul nu este Ființă, în timp ce elementul și principiul sunt universale.*[80]

Toate acestea sunt consecințe logice, atunci când se fac Forme din elemente și când se consideră că, în afara Ființelor care posedă aceeași Formă, există un unu separat.

Dar, dacă nimic nu oprește ca în cazul literelor vorbirii să existe multe A-uri și B-uri, și să nu existe, în afara multitudinii acestora, un A în sine și un B în sine, din acest motiv vor exista nenumărate silabe asemănătoare.

Or, faptul că orice știință are ca obiect universalul, astfel încât este necesar ca și principiile lucrurilor să fie universale și să nu fie Ființe autonome, *reprezintă cea mai mare dificultate dintre cele prezentate până acum.*

În fapt, ceea ce s-a spus aici este, într-un sens, adevărat, într-alt sens însă nu este adevărat. Într-adevăr, *știința, ca și faptul de a ști trebuie luate în două sensuri: în virtualitate și în actualizare.* Virtualitatea, luată ca materie, ține de universal și este

[79] Adică distincția element–compus își pierde semnificația, deoarece elementele nu mai au valoare universală.

[80] Aristotel a arătat că universalul, fiind o calitate abstractă și nu un subiect, nu este Ființă. Dar subiectul este anterior calităților sale. Prin urmare, Ființa (individuală) ar trebui să fie anterioară universalului, adică elementului, sau principiilor. Dar, prin natura sa, elementul și principiul sunt anterioare produselor sale.

indeterminată[81], în timp ce actualizarea este determinată și ține de un obiect determinat, ea fiind *un ce anume individual asociat unui ce individual* <τόδε τι οὖσα τοῦδε τινός>.[82]

Vederea vede culoarea generică contextualizată, fiindcă această culoare pe care ea o vede este culoare /la modul general/; iar litera pe care o cercetează gramaticianul — acest A — este A /la modul general/.[83] Prin urmare, dacă este necesar ca principiile să fie universale, este necesar ca și ceea ce rezultă din aceste principii să fie universal, precum se întâmplă în cazul demonstrațiilor. *Dar, dacă așa se petrec lucrurile, nu va exista nimic separat și nici Ființă /separată/. Este, prin urmare, evident că, sub un anume aspect, știința este universală, în vreme ce, sub alt aspect, ea nu e universală.*

[81] Ne amintim că genul era luat ca materie, și deci ca virtualitate. „Om" — spune Aristotel — nu este ceva determinat, căci nu există om pur și simplu, ci doar om tânăr, bătrân, femeie, gras etc. Dar tocmai această indeterminare a abstractului permite existența științei.

[82] Aristotel arătase mai înainte că, sub un anume aspect, rațiunile de a fi ale lucrurilor: forma, privațiunea, materia sunt universale și că, în mod analogic, ele se particularizează în fiecare caz în parte. Același lucru îl spune și acum, dar din perspectiva științei. Individualul este reuniunea unei anumite forme și a unei anumite materii.

[83] Omul de știință are de-a face efectiv, actualizat, cu obiecte particulare; dar îndărătul lor se străvede universalul, ce este o virtualitate, nu există ca atare. Ruptura relativă dintre universalitatea științei și individualitatea particulară a obiectului său efectiv rămâne totuși valabilă: omul generic este cel tratat de medicină, dar Socrate este cel care suferă efectiv. Numai în Ființa perfectă această ruptură este depășită, căci acolo nu există virtualitate. V. Reale, vol. II, p. 672 și Ross, *Metaph.*, II, p. 446.

CARTEA NY (XIV)

Se continuă critica teoriilor platoniciene. Materia (Marele și Micul) nu poate fi considerată, în calitate de principiu, contrariul Unului. La fel sunt criticate teoriile care văd principii în mult și puțin, sau în adaos și lipsă. Toate acestea presupun un substrat, deci ele nu sunt principii. Entitățile eterne nu pot avea materie, căci aceasta ar însemna să aibă virtualitate. Ele nu pot fi, prin urmare, alcătuite din elemente. Pentru a evita ca totul să se reducă la Ființa lui Parmenide, platonicienii au căzut în dualism. Analiza conceptului de „neființă“, care are și el mai multe sensuri. Teoria aristotelică a multiplicității sensurilor lui ceea-ce-este permite evitarea aporiei. Lucrurile se nasc din ceea-ce-nu-este ca virtualitate. Varietatea lumii se exprimă în multiplicitatea categoriilor care nu se pot deduce din categoria Ființei.

Din nou este respinsă ideea că, în afara lucrurilor multiple senzoriale, ar putea exista Forme sau numere autonome. Natura conține o anumita armonie imanentă. Respingerea teoriei privitoare la numerele intermediare, între cele ideale și cele matematice. Critica teoriei Formelor din perspectiva teleologică. Critica evoluționismului biologizant al lui Empedocles și Anaxagoras. Critica numerologiei pitagoreice.

Capitolul 1

În legătură cu Ființa să rămână zise câte s-au spus până acum. Toți gânditorii însă consideră că principiile sunt contrarii, precum în domeniul fizicii; și la fel consideră că stau lucrurile și în ce privește Ființele imobile.

Or, dacă nu este cu putință să existe ceva anterior principiului tuturor lucrurilor, ar fi imposibil ca principiul, fiind altceva /decât lucrurile care provin din el/, să fie principiu; este precum dacă cineva ar spune că albul este principiu, dar nu în calitate de *altceva*, ci în calitate /chiar/ de alb; dar el ar fi /astfel doar/ un predicat asociat unui substrat care, fiind *altceva* /decât proprietatea/, ar fi alb. Căci acest /substrat/ ar trebui să fie /de fapt/ anterior.

În fapt însă, toate lucrurile sunt generate din contrarii, *care aparțin unui substrat*. Este, așadar, în cea mai mare măsură necesar ca acesta să fie cazul contrariilor.[1]

Într-adevăr, *toate contrariile sunt întotdeauna atributele* 1087 b
unui substrat și nici unul /dintre ele/ nu este autonom; și, după cum se vădește, nu există nici un contrariu pentru Ființă, după cum o indică rațiunea. Prin urmare, nici unul dintre contrarii nu este în mod precumpănitor principiu pentru toate lucrurile, ci există un alt principiu.

Acești filozofi consideră materia ca fiind unul dintre contrarii, unii opun inegalul Unului — inegalul fiind natura mulțimii. (După unii, numerele sunt generate din dualitatea inegalului,

[1] Contrariile nu pot fi principii, așa cum susțin mulți filozofi ai naturii, deoarece ele apar asociate unui substrat sau materii, care, prin urmare, este anterior lor. Or, principiul este anterior oricărui altceva.

adică din „marele și micul".[2] Pentru alt filozof /ele provin/ din mulțime, dar și pentru unii, și pentru ceilalți, ele provin din Ființa Unului.)

Cel care susține însă că elementele sunt inegalul și Unul, și că inegalul este dualitatea provenind din „marele și micul", vorbește despre inegal și despre „marele și micul" ca reprezentând o unitate, dar nu precizează că /sunt astfel numai/ conceptual, dar nu ca /individualitate/ numerică.

Ei /platonicienii/ însă nu explică bine nici principiile pe care le numesc „elemente". Unii se referă la „marele și micul" /ca element/ după Unu, trei dintre numere fiind /astfel/ elemente: două reprezintă *materia*, în vreme ce Unu este *forma*. Alții vorbesc despre „multul și puținul", fiindcă „marele și micul" ar avea o natură mai potrivită mărimii. Alții vorbesc despre noțiunile generale care acoperă aceste noțiuni: „ceea ce depășește" și „ceea ce este depășit".

În ceea ce privește consecințele nu este nici o diferență /între aceste modalități diferite de a trata chestiunea/, ci doar în ceea ce privește dificultățile logice, pe care /ultimii/ le evită deoarece ei înșiși vin cu demonstrații de tip logic. Doar că propriu aceluiași raționament este că principii sunt *ceea ce depășește* și *ceea ce este depășit* și nu *marele* și *micul*, și că numărul este alcătuit din elemente, sosind înaintea dualității. Ambele, într-adevăr /*ceea ce depășește* și *ceea ce este depășit*/ sunt în mai mare măsură universale /decât *marele și micul*/).

Or, ei afirmă un lucru dintre acestea, dar nu și pe celălalt.

Alți filozofi opun *diferitul* și *altul* lui *unu*. Alții opun *mulțimea* și *unu*. Iar dacă, așa cum ei o doresc, lucrurile provin din contrarii, și dacă contrariul lui *unu* fie nu există, fie, dacă totuși există, este *mulțimea*, *inegalul* este contrariul egalului, *diferitul — aceluiași, altul — sinelui*, atunci în cea mai mare măsură filozofii care opun *unul mulțimii* au oarecare dreptate. Dar nici aceștia complet: căci *unul* va fi *puținul*; într-adevăr, mulțimea se opune *puținătății*, iar *multul — puținului.*

---

[2] Referire la doctrina esoterică a lui Platon.

Iar că *unul* semnifică o măsură e limpede. Și în orice lucru sau proces există o /măsură/ diferită pentru substratul /respectiv/: precum, în armonia muzicală — intervalul elementar; în mărime, ea este degetul, piciorul sau ceva similar, în ritmurile dansului sau poeziei — este pasul elementar, respectiv, silaba.[3] La fel, în greutăți, măsura este o unitate etalon. Și în toate cazurile, 1088 a
lucrurile se petrec la fel: la calități măsura este o calitate, la cantități — o cantitate; iar unitatea de măsură este indivizibilă, pe de-o parte, în ceea ce privește forma ei, dar, pe de altă parte, și în raport cu senzația, dat fiind că unul nu este ceva în sine — o Ființă.[4]

Și asta e logic: căci *unul* semnifică măsura unei mulțimi, iar numărul semnifică o mulțime măsurată și o mulțime de măsuri /elementare/. (De aceea, în mod logic, *unul* nu este număr, nici măsura unitară nu este mulțimea obiectelor măsurate, ci atât măsura unitară, cât și unul sunt principiu.).

Este necesar ca măsura să fie ceva identic la toate lucrurile /măsurate/: de exemplu, dacă se numără cai, unitatea de măsură este calul, dacă se numără oameni, unitatea este omul; iar dacă se numără oameni, cai și zei, măsura va fi, verosimil, ființa vie, iar numărul rezultat din numărare va fi „de ființe vii". Iar dacă se va măsura omul, albul și umblătorul, nu prea va exista un număr al acestora, deoarece toate acestea există într-un singur /substrat/ din punct de vedere numeric. Totuși, va exista numărul acestor genuri, sau al altor categorii asemănătoare.[5]

---

[3] Aristotel reia teoria caracterului analogic al principiilor, pe care o enunțase în Cartea Lambda, cap. 4. Pentru fiecare gen de existențe există un *unu*, ca măsură, iar legătura dintre aceste *unuri* este analogică și nu specifică sau substanțială.

[4] Ființa este divizibilă, dar unitatea de măsură, fiind o convenție, nu este o Ființă. Aristotel o consideră indivizibilă, probabil pe considerentul că, atunci când avem de măsurat mărimi mai mici decât unitatea de măsură utilizăm mai degrabă unități mai mici decât diviziuni.

[5] E vorba, desigur, de situația unui „om alb care umblă". Aristotel spune că, deși subiectul este unic, avem de-a face cu trei genuri supreme sau categorii: Ființa, calitatea și acțiunea.

Filozofii care consideră inegalul ca pe un *unu*, iar *dualitatea indefinită* ca ținând de „marele și micul“, vorbesc prea din cale afară de departe de verosimil și de posibil. Căci acestea, pentru numere și mărimi, sunt mai curând proprietăți și calități contextuale decât substraturi — anume, *multul* și *puținul* /sunt proprietăți ale/ numărului, marele și micul — ale mărimii, la fel ca și parul și imparul, netedul și asprul, rectiliniul și curbul.[6]

În afară de această eroare, e necesar și ca *marele și micul* și toate asemenea să fie o *relație*.[7] Or, dintre toate categoriile, relația este în cea mai mică măsură o natură sau o Ființă, și vine /sub acest aspect/ în urma calității și a cantității. Iar relația este o proprietate a cantității, așa cum s-a spus, și nu e o materie, dacă relația este ceva diferit /de materie/ și la modul general, și în părțile și speciile sale. Căci nu există nimic *ca atare* nici mare, nici mic, nici mult, nici puțin, nici, în general, vreo relație, dacă nu există *ceva diferit* care să fie, acela, mult sau puțin, mare sau mic, sau caracterizat printr-o relație.

Și dovadă că relația este cel mai puțin Ființă sau ceva existent /autonom/ este faptul că numai ea nu are parte de generare și de nimicire, și nici de mișcare, în timp ce există creștere potrivit cu cantitatea, alterare potrivit cu calitatea, deplasare potrivit cu locul, iar potrivit cu Ființa există generarea simplă și nimicirea. Dar nu există așa ceva potrivit cu relația.

Într-adevăr, fără mișcare /a relației/, /unul dintre termenii relației/ este când mai mare, când mai mic decât celălalt, sau egal cu el, acesta mișcându-se cantitativ.[8]

1088 b Și este necesar ca materia fiecărui lucru să fie ceva calificat în virtualitate, așa încât și /materia/ unei Ființe /este în acest fel/.

---

[6] Platonicienii inversează raporturile dintre substrat și proprietățile sale. „Marele și micul“ sunt mai curând proprietăți decât substrat. Deci ele nu pot reprezenta un principiu.

[7] „A fi lung de doi metri“ ține de categoria cantității; „a fi mare“ e o relație, căci ceva e mare numai în raport cu altceva mic. V. *Categorii, 7.*

[8] Cu alte cuvinte, relația dintre doi termeni se modifică, numai dacă unul dintre termeni crește sau descrește cantitativ.

Dar relația nu este o Ființă nici în virtualitate, nici în actualizare. Prin urmare, este absurd, mai mult, este imposibil ca non-Ființa să formeze un element al Ființei și să fie anterioară acesteia. Într-adevăr, *toate categoriile sunt posterioare Ființei.*

În plus, elementele nu sunt predicatele lucrurilor care provin din acele elemente; dar multul și puținul sunt, și separat, și împreună, predicatele numărului; lungul și scurtul sunt predicatele liniei, iar suprafața este lată și strâmtă. Iar dacă există o mulțime care are întotdeauna un anume predicat — puținul — precum dualitatea (iar dacă predicatul respectiv este „multul", atunci *unul* ar fi „puțin"), ar trebui să existe și multul absolut, precum decada este „mult", dacă nu există /un număr/ mai mare decât aceasta, sau „zece mii" /ar fi în acest rol, dacă nu există număr mai mare decât el/.

Cum, prin urmare, poate să fie alcătuit numărul din *puțin* și din *mult*? Sau ambele trebuie să-i fie predicate, sau nici unul din ele. Dar, în fapt, numai unul dintre ele este predicat al numărului /respectiv — zece mii/.[9]

Capitolul 2

Trebuie cercetat la modul general: oare este cu putință ca lucrurile eterne să fie alcătuite din elemente? Ele vor avea /în acest caz/ materie. Iar orice lucru format din elemente este compus. Așadar, este necesar ca lucrurile să provină din elementele din care sunt compuse, fie că /acestea/ sunt eterne, fie că sunt generate; pe de altă parte, orice este generat din ceea ce e în virtualitate ceea ce devine. (N-ar putea să fie generat și nici să constea din ceea ce este incapabil de asta.)

Însă virtualul poate, sau nu, să se actualizeze, așa încât, drept consecință a tuturor acestora, chiar dacă numărul sau orice conține materie este etern, ar putea și să nu existe, așa

---

[9] Dacă există un număr absolut mare, acesta nu poate avea predicatul „puțin". Dar dacă nu există un număr absolut mare, nu poate exista — prin simetrie — nici un număr absolut mic, precum unu sau doi.

cum /el poate să existe/ o singură zi, sau oricât de mulți ani. Iar dacă lucrurile stau astfel, există și o asemenea cantitate de timp lipsită de limită. Nu ar putea, astfel, exista entități eterne, dacă ceea ce poate să nu existe nu este etern, așa cum s-a arătat în alte părți.[10]

Iar dacă spusa aceasta este adevărată în general, anume că *nu există Ființă eternă, dacă ea nu există ca actualizare,* iar elementele sunt materie a Ființei, nici o Ființă eternă nu ar putea avea elemente, din care, imanente fiind, ea să fie alcătuită.[11]

Există unii filozofi care socotesc Dualitatea indefinită ca fiind un element, în afara lui Unu, dar, pe bună dreptate, ei nu acceptă inegalul /ca element/ din pricina consecințelor imposibile /care decurg/. Ei scapă de atâtea dificultăți câte rezultă cu necesitate din faptul de a considera drept element inegalul și relația. Dar acele consecințe care rezultă separat de această opinie, acelea trebuie să apară și pentru acești filozofi, fie că ei constituie din /Unu și Dualitatea indefinită/ numărul ideal, fie pe cel matematic.

Sunt multe, prin urmare, motivele rătăcirii în cazul acestor explicații, și mai ales este faptul că se pun probleme într-un
1089 a mod învechit. *Căci acești filozofi au crezut că toate lucrurile vor fi una, adică ceea-ce-este în sine*, dacă nu va fi rezolvată chestiunea /cum doresc ei/, și că se vor contopi, după cum spune Parmenide: *„nu-i cu putință să faci ca Neființa să fie“.*

---

[10] Dacă ceva poate să nu existe etern, înseamnă că s-ar putea actualiza; ceea ce se actualizează se actualizează dintr-o virtualitate. Ceea ce are virtualitate are materie. Ceea ce are materie, poate fie să existe, fie să nu existe, deci nu este etern. Aristotel vrea să demonstreze că un compus nu este, în mod necesar, etern. Or, dacă numerele sunt compuse din Unu și din Dualitatea indefinită, așa cum susțin platonicienii, ele nu sunt în mod necesar și esențial eterne.

[11] Când elementele există actualizate, Ființa respectivă este în virtualitate; dar dacă ea este eternă, ea trebuie să fie actualizată permanent. Iar dacă elementele sunt în virtualitate, înseamnă că ele s-ar putea actualiza cândva (Ființa s-ar descompune în elementele componente), ceea ce nu este posibil cu o Ființă eternă.

Însă este necesar să se arate că *ceea-ce-nu-este este.*[12] Și astfel, lucrurile, dacă e să fie multiple, vor fi alcătuite — /după ei/ — din *ceea-ce-este*, cât și din *altceva.*[13]

Numai că, mai întâi, dacă *ceea-ce-este* are multe sensuri (într-un sens, *ceea-ce-este* semnifică Ființa, într-alt sens calitatea, într-altul cantitatea, și apoi restul categoriilor), în care anume /dintre aceste sensuri/ toate lucrurile sunt una, dacă nu există *ceea-ce-nu-este* ?[14] Oare Ființele vor fi /totuna/, ori proprietățile și celelalte atribute la fel, sau toate /categoriile/ ? Și vor fi una — Ființa, calitatea, cantitatea și restul atributelor care semnifică ceva unitar ? Aceasta este absurd, sau mai curând e *imposibil ca o singură natură să devină rațiunea faptului de a fi Ființă, pe de-o parte, iar pe de altă parte, calitate, pe de alta cantitate, pe de alta — loc.*[15]

Apoi, se pune întrebarea din ce fel de *ceea-ce-nu-este* luat laolaltă cu ceea-ce-este provin lucrurile ? Căci *ceea-ce-nu este* are mai multe sensuri, deoarece și *ceea-ce-este* are mai multe

---

[12] O făcuse deja Platon în *Sofistul,* 237a și în continuare, care chiar citează versurile lui Parmenide. Aluzia lui Aristotel este limpede.

[13] Așadar, spune Aristotel, încercarea platonicienilor de a evita reducerea realității la Unul parmenidian conduce, în fapt, la dualism: lumea și lucrurile sale vor fi alcătuite din Existență și din altceva, care este diferit, adică Non-existență (ceea-ce-nu-este) — τὸ μὴ ὄν. Dar dualismul este contradictoriu și el poate fi evitat dacă se acceptă pluralitatea semantică a ceea-ce-este, și în același timp, dacă se acceptă că ceea-ce-nu-este, într-un anume sens, există: de exemplu, virtualitatea.

[14] Platonicienii — spune Aristotel — descoperiseră că, pentru a evita unificarea completă în Unul parmenidian, trebuia acceptat că „neființa este". Dar nu e suficient pentru a explica diversitatea lumii: căci, presupunând că neființa nu ar exista, lucrurile încă nu s-ar contopi, deoarece sunt distribuite pe categorii ireductibile.

[15] Poate că una dintre cele mai mari descoperiri filozofice ale lui Aristotel este ireductibilitatea categoriilor una la cealaltă, și a tuturor — la categoria Ființei (deși toate se raportează la categoria Ființei). Aceasta înseamnă, în termenii fizicii contemporane, că nu poate exista o ecuație unică a Universului, o formulă universală din care să se poată deduce orice proprietate, dar există „orizontul" unei unități a lumii care ne mobilizează eforturile de a o cunoaște.

sensuri. „A nu fi om" semnifică a nu fi *ceva*, în vreme ce „a nu fi drept" semnifică a nu fi *într-un anume fel*, „a nu avea trei picioare" înseamnă a nu fi *într-o anume cantitate*. Așadar, din ce fel de *ceea-ce-este* și din ce fel de *ceea-ce-nu-este* provine mulțimea lucrurilor?

/Un filozof/ vrea să spună că falsul și *ceea-ce-nu-este* sunt acea natură din care, împreună cu *ceea-ce-este*, provine multiplicitatea lucrurilor. De aceea se spunea /de către el/ că trebuie postulat ceva fals, după cum geometrii presupun, prin ipoteză, că ceva e lung de un „picior", deși nu e lung de un „picior".[16]

Dar așa ceva este imposibil, și de fapt, nici geometrii nu presupun prin ipoteză ceva fals (premisa /falsă/ nu intră în silogismele lor), și nici nu provin lucrurile dintr-un astfel de *ceea-ce-nu-este*, și nici nu se distrug.

Or, *ceea-ce-nu-este* poate fi „declinat" <τὸ κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὄν>[17] în tot atâtea sensuri câte categorii există, iar în afara acestor sensuri există și *ceea-ce-nu-este luat ca fals*, cât și acela luat *ca virtualitate*. *Din ceea-ce-nu-este luat în acest din urmă sens se nasc lucrurile:* din ceea ce nu este om, dar este om în virtualitate, /se naște/ omul; din ceea ce nu e alb, dar e alb în virtualitate, /provine/ albul. La fel e când vorbim despre nașterea unui singur lucru, și când vorbim despre cea a multiplicității lucrurilor.

Cercetarea /acelor filozofi/ pare /a se referi la/ felul în care *ceea-ce-este*, sub raportul /categoriei/ Ființei, devine o multiplicitate. Într-adevăr, cele generate sunt /pentru ei/ numere, lungimi și corpuri geometrice. Or, este absurd a se cerceta felul în care Ființa — adică *ce este?* — este o multiplicitate, dar a nu

---

[16] Aluzie la *Sofistul* lui Platon, 273a și 260b. E vorba, desigur, despre desenele geometrice, la scară, unde mărimile au altă dimensiune reală decât cea pe care o semnifică. Aristotel susține că, de fapt, în raționamentul geometric, sau în calcule nu intervine premisa falsă, și că, așadar, comparația este nepotrivită.

[17] πτῶσις (lit. „cădere") înseamnă, în limbajul gramaticilor, „caz gramatical". Aristotel compară categoriile prin care trece *ceea-ce-este* (sau realitatea) cu declinarea substantivului, trecut prin mai multe cazuri.

se cerceta felul în care calitățile sau cantitățile sunt multiple.[18] Într-adevăr, nici Dualitatea indefinită, nici *Marele și micul* nu sunt rațiuni de a fi pentru faptul că există două alburi, sau multe culori, sau multe mirosuri, ori figuri. Căci și acestea ar trebui 1089 b
să fie /atunci/ numere și unități![19]

Or, dacă ar fi mers pe acest drum, ei ar fi aflat rațiunea de a fi și /rațiunea de a fi/ imanentă acestor /numere sau unități/: *e aceeași rațiune sau e una analogă.*[20] Această abatere însă explică și de ce ei, în timp ce caută opusul lui *ceea-ce-este* și lui *unu* — pornind de la acest opus și de la unu și *ceea-ce-este* ei fac să derive lucrurile —, acceptă existența /autonomă/ a relației și a inegalului, care nu sunt nici contrariul, nici negația unului și a *ceea-ce-este*, ci reprezintă *o categorie a lucrurilor,* la fel ca Ființa și calitatea.

Și ar fi trebuit cercetat și lucrul următor: *cum de sunt numeroase relații, și nu una singură?* În fapt însă, se cercetează de ce există multe unități alături de Primul unu, dar nu se întreabă nimeni de ce sunt multe inegaluri alături de /primul/ inegal. Cu toate astea ei utilizează conceptele de „mare și mic" și „mult și puțin" din care derivă numerele; apoi cele de „lung și scurt" din care provin lungimile, apoi cele de „larg și strâmt" din care provin suprafețele, și cele de „profund și scund" din care derivă corpurile.

În plus, au în vedere mai multe Forme ale relației; or, care este motivul pentru care acestea sunt mai multe?

Este însă necesar, după cum spuneam, să se presupună, pentru fiecare lucru, o existență în virtualitate. (Aceasta a susținut adeptul acestor teorii: ce sunt Ființa și existența în virtualitate, *dar care nu există intrinsec,* fiindcă relația, la fel ca și calitatea, este o unitate sau o existență ce nu e nici în virtualitate, nici

---

[18] Lumea este variată — spune Aristotel –, ea nu are numai proprietăți geometrice, sau Ființe geometrice (așa cum susțin platonicienii și neopitagoricienii), ci și calități, cantități etc.

[19] În fapt, ele sunt calități, și nu numere sau unități.

[20] În mod analog, în cadrul fiecărei categorii, există virtualitate și actualizare, precum și cele patru rațiuni de a fi.

nu reprezintă negarea unității și a existenței, ci reprezintă *una dintre categoriile realității* <ἕν τι τῶν ὄντων>.)[21]

Și este încă mai necesar, după cum s-a afirmat, dacă se cercetează *cum este cu putință pluralitatea lucrurilor* <πῶς πολλὰ τὰ ὄντα>, să nu se cerceteze chestiunea /numai/ *în cadrul aceleiași categorii* – cum e cu putință să fie multe Ființe, sau multe calități; ci trebuie /aflat/ cum e cu putință pluralitatea lucrurilor /în general/: /de ce/ unele sunt Ființe, altele sunt proprietăți, altele relații.

Or, în ceea ce privește celelalte categorii mai există o dificultate în a înțelege cum de sunt ele o multiplicitate: într-adevăr, ele nu sunt separate /de substrat/, ci /sunt multiple/ prin aceea că substratul devine multe /lucruri/ și capătă multe calități și cantități. Însă trebuie să existe totuși câte o materie pentru fiecare gen, afară doar că ea nu poate fi separată de Ființe.

Dar în ceea ce privește Ființele individuale e o problemă de explicat cum de sunt multe Ființe individuale, în cazul în care Ființa individuală nu ar fi un dat și nu ar exista și o materie determinată.[22] De aici însă provine mai degrabă această dificultate, anume cum de există multe Ființe în actualizare și nu una singură.

Or, deși nu este același lucru Ființa și cantitatea, nu se spune /de către platonicieni/ cum și de ce sunt multe lucruri, ci de

---

[21] Aristotel atrage atenția că relația este o categorie aparte, precum cantitatea sau calitatea, și că ea nu poate fi dedusă din categoria Ființei, deși este subordonată acesteia. Ea nu e nici negația, nici virtualitatea Ființei. Monismul mai intransigent al unor platonicieni încerca probabil să deducă diferitele proprietăți ale Ființei (printre care și relația) din esența Ființei, ceea ce pentru Aristotel este cu neputință. La el, realitatea nu este reductibilă la Ființă, ci doar, ca să spunem așa, gravitează în jurul Ființei.

[22] Unii comentatori traduc aici pe τόδε τι mai întâi cu „Ființa", apoi cu „forma", iar pe φύσις cu „materie". V. Reale, III, p. 687. Cred că Aristotel se referă aici la Ființe individuale. Multiplicitatea acestora ar fi explicabilă prin materie: Socrate e diferit de Platon fiindcă au materii diferite, dar aceeași formă de „om".

ce sunt multe cantități. Căci orice număr semnifică o cantitate, și /la fel/ și unitatea, dacă nu este măsură și entitate indivizibilă sub raportul cantității. Or, dacă cantitatea și Ființa sunt lucruri diferite, nu se spune din ce provine Ființa și nici cum e cu putință să fie multe Ființe. Iar dacă /Ființa și cantitatea/ sunt identice, cel care susține așa ceva are de făcut față la multe 1090 a
contradicții.

Dar oare — s-ar putea cerceta în legătură cu numerele — de unde avem încredințarea că ele există /autonom/? Susținătorului teoriei Formelor /numerele/ îi furnizează o anumită rațiune de a fi a lucrurilor, dacă este adevărat că orice număr este o Formă, iar Forma constituie pentru celelalte lucruri o rațiune a existenței lor într-un anume fel (fie făcută această concesie susținătorilor Formelor). Dar celui care nu vede lucrurile în acest mod, din pricina dificultăților pe care le întâmpină teoria Formelor, de unde îi vine încredințarea că există un astfel de număr și întrucât este el de folos /existenței/ celorlalte lucruri?

Nici cel care susține existența unui astfel de număr nu afirmă că el este rațiune de a fi pentru altceva, ci spune că el este o natură în sine existentă intrinsec; și el nici nu pare a fi vreo rațiune de a fi. Iar toate teoremele aritmeticienilor vor avea valoare și pentru lucrurile senzoriale, după cum s-a spus.

Capitolul 3

Prin urmare, cei care susțin existența Formelor și care cred că ele sunt numere încearcă să arate cumva, *prin abstragere*, de ce există câte o unitate anume alături de lucrurile multiple; însă acestea /Formele-numere/ nu sunt nici necesare, nici posibile, și nici nu trebuie spus că, din acest motiv, trebuie să existe numărul /separat/.

Pitagoricienii, deoarece au observat că există multe proprietăți ale numerelor imanente corpurilor senzoriale, au susținut că *lucrurile sunt numere, dar nu numere separate, ci că ele sunt constituite din numere.* Dar de ce?

Fiindcă proprietățile numerelor *se manifestă printr-o armonie* atât în privința corpurilor cerești, cât și a multor altora.[23] Dar cei care susțin numai existența numărului matematic nu pot afirma nimic asemănător conform cu ipotezele lor; se afirmă, în schimb, de către ei că nu ar putea exista științele numerelor, [dacă nu ar exista numărul matematic].[24]

Noi însă susținem că /numerele matematice/ există, după cum am afirmat mai înainte. *Și este clar că entitățile matematice nu sunt separate și autonome* <οὐ κεχώρισται τὰ μαθηματικά>. Căci nu ar fi cu putință ca proprietățile unor entități separate să fie imanente corpurilor.

Așadar, pitagoricienii nu au de ce să răspundă unei asemenea imputări; însă când ei consideră că lucrurile fizice sunt alcătuite din numere, anume că din numere care nu sunt nici ușoare, nici grele sunt alcătuite lucruri ce posedă ușurință și greutate, ei par a vorbi despre *un alt cer și alte corpuri*, și nu despre cele senzoriale.[25]

Dar sunt filozofi care consideră numărul *ceva separat și autonom,* deoarece consideră că în lumea senzorială nu pot exista axiome /matematice/, dar totuși aceste propoziții există și ele bucură <σαίνει> sufletul[26]. Ei asumă că /asemenea numere/

---

[23] Pitagoricienii făcuseră descoperirea epocală că anumite fenomene (cum ar fi mișcările corpurilor cerești sau anumite fenomene acustice) se supun unor regularități ce se lasă exprimate prin proporții numerice. De aici ei au dedus că lucrurile sunt formate din numere.

[24] Unii, precum Reale, adaugă aici o condițională inexistentă în textul grec, dar probabil necesară pentru înțeles: „dacă nu ar exista numerele matematice."

[25] Chestiunea e valabilă până astăzi: care este exact raportul modelelor noastre matematice cu realitatea? Este vorba despre un alt cer, cum spune Aristotel, sau de același? Adică modelul este numai o convenție utilă, sau exprimă chintesența realului?

[26] Verbul folosit de Aristotel e foarte expresiv, însemnând în sens propriu „a da din coadă" (despre un câine bucuros). El sugerează exaltarea spiritului dinaintea frumuseții sobre și armonice a propozițiilor matematice.

există și că sunt separate. Același lucru se poate spune și în ce 1090 b
privește mărimile matematice.[27]

Este vădit, prin urmare, că și doctrina opusă /acesteia/ va afirma lucruri opuse și că dificultatea despre care am vorbit trebuie soluționată de către cei care susțin autonomia numărului: din ce pricină, atunci când numerele nu sunt imanente lucrurilor senzoriale, proprietățile lor sunt imanente acestor lucruri?

Există unii filozofi care, văzând că punctul este format din limitele și extremitățile liniei, linia — /din limitele și extremitățile/ suprafeței, suprafața /din limitele și extremitățile/ corpului, cred că, de aceea, este necesar ca aceste naturi să existe efectiv /autonom/. Trebuie însă examinat ca nu cumva și acest raționament să fie prea slab.

Într-adevăr, extremitățile nu sunt Ființe, ci mai degrabă ele toate sunt limite. (De vreme ce există o limită și a preumblării, și a oricărei mișcări, această limită va fi o Ființă și un *ceva determinat,* ceea ce este absurd.) Dar chiar dacă aceste extremități sunt Ființe, toate vor aparține entităților senzoriale, din lumea de aici. (Într-adevăr, argumentul pe ele le avea în vedere.) De ce atunci să fie separate?

În plus, cineva nu foarte ușor de mulțumit ar putea să cerceteze în legătură cu orice număr și cu entitățile matematice faptul că ele nu au influență reciprocă — precedentele /în ordine ierarhică/ nu influențează pe cele care urmează /în ordine ierarhică/. (Dacă numărul nu ar exista, totuși mărimile /matematice/ vor exista în opinia celor care susțin numai existența entităților matematice. Iar dacă nici acestea nu ar exista, vor exista sufletul și corpurile senzoriale. *Or, natura nu pare, din cele ce se văd, a fi constituită din bucăți descusute, precum o piesă tragică prost alcătuită.*)[28]

---

[27] Acești filozofi — platonicienii — consideră, spre deosebire de pitagoricieni, că numerele matematice sunt separate sau autonome, fiindcă, altminteri, știința matematică le apare imposibilă.

[28] Se vede aici importanța sentimentului estetic al coerenței în înțelegerea naturii. Natura este asemenea unei piese bune de teatru, bazată pe regula celor trei unități, și mai ales a unității de acțiune.

Dar celor care susțin existența Formelor le scapă acest fapt — într-adevăr, ei constituie mărimile din materie și din număr, anume lungimile din dualitate, suprafețele, verosimil, din triadă, iar corpurile /ar fi constituite/ din tetradă sau din alte numere. Nu e nici o deosebire dacă /sunt alcătuite din tetradă sau din alte numere/. Dar oare aceste entități geometrice vor fi Forme? Și care este felul lor de existență? Și care este influența lor asupra lucrurilor? Căci în nici un fel ele nu influențează lucrurile, așa cum nu o fac nici entitățile matematice.

Dar în cazul /Formelor/ nu se aplică nici o teoremă, în cazul în care nu s-ar dori să se mute entitățile matematice din poziția pe care o ocupă și să se construiască anumite teorii speciale /în legătură cu ele/.[29] Nu e însă dificil ca, asumând orice fel de ipoteze, să lungești discuția și să obții diferite concluzii.[30]

Acești filozofi așadar iubind entitățile matematice deopotrivă cu Formele, cad în eroare.

Cei dintâi filozofi însă care au afirmat existența a două /feluri de/ numere — numărul ideal și numărul matematic — nici nu au spus, nici nu ar avea cum să spună în ce fel și de unde va proveni numărul matematic. Ei așază acest număr matematic între numărul ideal și cel senzorial.[31]

Or, dacă el ar proveni din *marele și micul*, el va fi identic cu numărul ideal. (/Acel filozof/ presupune că mărimile sunt
1091 a alcătuite dintr-un alt *marele și micul.*) Iar dacă se va susține că e diferit, se va susține existența mai multor elemente. Căci dacă pentru fiecare /din cele două numere/ principiul este un *unu*, unul /luat ca principiu/ va fi comun pentru ambele. Atunci trebuie cercetat în ce fel aceste multiple /elemente/ sunt *unu*

---

[29] Formele nu acceptă teoreme, deoarece ele nu se pot combina precum numerele matematice.

[30] Entitățile geometrice, precum punctele sau liniile, pot să se întretaie, sau să ocupe diferite poziții în spațiu sau în plan. E greu de văzut cum s-ar putea presupune același lucru în legătură cu Formele care sunt imuabile și mereu identice cu sine.

[31] Critica este îndreptată împotriva lui Platon. Vezi Cartea Alpha mare, nota 57.

și, deopotrivă, este cu neputință, conform acelui filozof, ca numărul să fie generat altfel decât din *unu* și din *Dualitatea indefinită.* Toate acestea sunt absurdități!

Iar /consecințele/ intră în conflict cu ele însele, cât și cu cele ce sunt rezonabile. Şi se pare că, în ceea ce le privește, este valabilă „vorba lungă a lui Simonide". Iar vorba lungă seamănă cu aceea a slugilor care nu spun nimic ca lumea.[32]

Și se pare că principiile însele, *marele și micul,* strigă de parcă ar fi smucite: ele nu pot în nici un mod să genereze numărul, ci doar un /număr/ care este dedublarea *unului.*

Este apoi absurd, sau mai degrabă aparține imposibilului, să se admită o generare a lucrurilor eterne. Nu trebuie pus deloc la îndoială dacă pitagoricienii acceptă sau nu o generare. Într-adevăr, ei spun deschis că, *odată constituindu-se unul,* el provine fie din suprafețe, fie din culoare, fie din sământă, fie din /alte elemente/ pe care sunt la încurcătură să le numească; îndată /se naște/ și partea cea mai apropiată /de unu/ a nelimitatului, deoarece ea este atrasă și delimitată de limită.

Dar, fiindcă /pitagoricienii/ explică constituirea Universului și doresc să vorbească în termenii filozofiei naturii, este drept ca ei să fie examinați în privința /conceptului/ de natură. Dar această problemă nu ține de tratatul de față. Căci noi căutăm principiile aflate în lucrurile imobile, astfel încât trebuie cercetată și geneza unor astfel de numere /imobile/.

Capitolul 4

/Platonicienii / neagă existența generării numărului impar[33], evident existând o generare a celui par. Unii cred că primul /număr/ par provine din cantități inegale, prin egalizarea *marelui*

[32] Bergk, *Poet. lyr.*, fr. 189. Slugile prinse asupra faptului se pierd în explicații lungi, dar fără rezultat în convingerea stăpânului.

[33] În aritmologia pitagoriciană, numerele impare erau considerate bune și aveau prioritate față de numerele pare. De aici, probabil, faptul ca ele nu sunt generate.

și a micului.[34] Este, așadar, necesar pentru ei ca inegalitatea să fie anterioară egalizării. Dar dacă /*marele și micul*/ ar fi veșnic egalizate, ele nu ar mai fi inegale anterior (nimic nu este anterior veșnicului). De unde este evident că ei vorbesc despre geneza numerelor nu în vederea unei analize teoretice /riguroase/.[35]

Există apoi un impas și un hop pe care are a-l trece cel ce vrea să călătorească pe aceste drumuri: *care este raportul elementelor și al principiilor cu binele și cu frumosul?* Chestiunea este următoarea: oare există ceva printre principii pe care să-l numim „Binele în sine" și „Optimul", sau nu, ci acestea sunt generate ulterior?

Se pare ca *teologii* au fost de acord cu unii dintre contemporani care contestă /existența Binelui printre principii/; ei susțin că, pe măsură ce avansează natura lucrurilor, apar și binele și frumosul. (Ei procedează astfel, dând atenție unei dificultăți reale care apare la cei ce susțin, precum fac unii, că
1091 b *unul este principiu*. Această dificultate apare nu din pricina faptului că principiului i se acordă binele ca atribut, ci fiindcă *unul* este considerat principiu și este principiu înțeles ca element, și fiindcă din unu provine numărul.)

Or, poeții cei vechi susțin, la fel, că domnesc și conduc nu primele /divinități/ apărute /cândva/, precum Noaptea, Cerul, Haosul, sau Oceanul, ci Zeus.[36]

Așadar, acestor /poeți vechi/ li se întâmplă să vorbească astfel, deoarece stăpânitorii lumii se schimbă. Iar cei care, dintre

---

[34] Deși Aristotel se referise la pitagoricieni, conceptul Marele și Micul trimite la școala platonică.

[35] Probabil că Aristotel are în vedere mai degrabă un procedeu didactic, curent — se crede — în școala lui Xenocrate. La modul riguros teoretic nu se poate susține că marele și micul sunt veșnic egalizate, deoarece în acest fel ele nu ar mai putea să fi fost nicicând inegale.

[36] Evident, Zeus reprezintă supremul Bine, iar domnia lui a înlocuit domniile primelor divinități, precum Cerul, Haosul, sau Titanii. La gânditorii mai târzii — observă Aristotel — lucrurile stau invers: întâi apare un principiu care reprezintă Supremul Bine și care generează restul lumii. Asemenea concepții au putut fi influențate de cosmogonia orfică, care vedea nașterea Lumii dintr-un ou cosmic perfect.

ei, vorbesc amestecat deoarece nu se exprimă pe de-a întregul în mod mitic, precum Pherecydes și alții, au admis că Supremul Bine este primul principiu generator. La fel /au considerat/ Magii, iar dintre înțelepții mai noi, Empedocle și Anaxagoras. Primul așază Prietenia drept element, în vreme ce al doilea /socotește drept principiu/ Intelectul.

Iar dintre gânditorii care admit existența Ființelor imobile, unii afirmă că *Unul însuși și Binele sunt identici*.[37] Ei au considerat că Ființa /Binelui/ este în cea mai mare măsură Unul.

Dar aici intervine o dificultate privitoare la modul cum trebuie considerată chestiunea: ar fi, într-adevăr, uimitor dacă primului element, care e etern și autosuficient, nu i-ar reveni acest prim atribut luat ca bine, anume autosuficiența și stabilitatea <σωτηρία>. Or, el nu e din altă pricină incoruptibil și autosuficient, decât pentru că e Bine, încât faptul de a susține adevărul unui astfel de principiu este rezonabil. Dar a susține că Unul este /chiar/ acest principiu, sau dacă nu, e măcar element și element al numerelor, devine imposibil.

Într-adevăr, se petrec multe consecințe neplăcute, de care ferindu-se, unii au refuzat /teoria Formelor/; este vorba despre cei care au admis că Unul este primul principiu și element, dar numai al numărului matematic. Într-adevăr, toate unitățile devin Bine intrinsec. De aici, multă abundență de bine![38]

În plus, dacă Formele sunt numere, toate Formele sunt un Bine intrinsec. Să fie așadar Forme pentru orice lucru dorit. Dar dacă sunt Forme numai pentru lucrurile bune, Formele nu vor fi Ființe. Dacă însă vor fi Forme și ale Ființelor, toate vietățile și plantele vor fi bune și la fel și cele care participă /la

---

[37] Parmenide și, apoi, Platon și școala sa. Mai târziu, Plotin va relua doctrina identității dintre Bine și Unu, dându-i o deosebită amploare și plasând Unul dincolo sau mai presus de Intelect și Ființă.

[38] Dacă Unul este principiu suprem și el este identic cu Binele, atunci fiecare Unitate va fi un Bine, ceea ce — spune Aristotel cu ironie — produce o prea mare abundență de Bine.

Forme/.[39] Toate aceste consecințe sunt absurde. Iar elementul contrariu /Unului/, fie el mulțimea, fie inegalul, ori *marele și micul* — ar fi răul intrinsec. (De aceea un filozof s-a ferit să asocieze binele cu Unu, ca fiind ceva necesar, deoarece generarea provine din contrarii, iar răul reprezintă natura mulțimii.[40] Dar alții susțin că inegalul reprezintă natura răului.) Rezultă că toate lucrurile participă la rău, cu excepția Unului intrinsec.[41]

1092 a Iar numerele mai curând decât mărimile vor participa la /răul/ neamestecat, iar răul va fi *locul* <χώρα> binelui[42], va participa la distrugere și va tinde spre distrugerea /binelui/. Căci un contrariu este elementul distructiv pentru celălalt contrariu.

Iar dacă lucrurile stau precum am afirmat, anume că materia este orice lucru în virtualitate, de pildă, focul în virtualitate este materia focului actualizat, *răul va fi chiar binele aflat în virtualitate.*

Toate aceste consecințe apar, pe de-o parte, fiindcă acești filozofi consideră că orice principiu este element[43], pe de altă parte, ei consideră că contrariile sunt principii[44], de asemenea, că Unul este principiu și că numerele sunt Ființe primordiale, separate, și Forme.

---

[39] Există și Ființe rele pe lume. Or, dacă Formele există numai pentru lucrurile bune, înseamnă că ele nu sunt Ființe. Iar dacă sunt Ființe, înseamnă că toate Ființele sunt bune.

[40] Referire la Platon, crede Reale.

[41] E o consecință inacceptabilă pentru platonicieni, care consideră că lucrurile bune au parte numai de bine, nu și de rău.

[42] Aristotel folosește termenul platonician de „loc", prezent în *Timaios*, 52b, pe care Aristotel l-a înlocuit prin „materie" <ὕλη>. Într-adevăr, la Platon, χώρα este un receptacol sau un loc al arhetipului.

[43] La Aristotel, cum am văzut, rațiunea finală și mișcarea sunt principii, dar nu și elemente.

[44] La Aristotel, cum se vede, contrariile nu sunt principii, ci proprietăți ale unui substrat care este principiu.

Capitolul 5

Dacă, prin urmare, este imposibil și faptul de a nu așeza binele printre principii, dar și de a-l așeza acolo astfel, e clar că filozofii respectivi nu au redat corect principiile, nici Ființele primordiale. Se înșală, într-adevăr, cel care își reprezintă principiile Universului la fel precum sunt cele ale animalelor și ale plantelor, *anume că întotdeauna cele mai desăvârșite provin din lucruri indeterminate și imperfecte.*[45] De aceea /ei susțin/ că la fel stau lucrurile și în privința naturii primelor entități, încât Unul intrinsec nu este un *ce anume* /determinat/. *Dar sunt /de fapt/ perfecte principiile din care provin /animalele și plantele/. Omul generează pe om și nu sămânța este la început.*

Este însă absurd ca /acești filozofi/ să conceapă formarea locului concomitent cu cea a corpurilor matematice. Într-adevăr, locul ține de existențele individuale, motiv pentru care lucrurile sunt separabile după loc, în timp ce entitățile matematice nu sunt localizate. De asemenea, /este absurd/ ca ei să susțină că aceste corpuri matematice sunt localizate, dar ce anume este locul — să nu spună.

Ar fi trebuit ca cei care afirmă că lucrurile provin din elemente și că primele lucruri sunt numerele, după ce au analizat în ce fel provine ceva dintr-altceva, să arate în ce fel numărul provine din principii. Oare prin amestec? Dar nu orice este amestecabil, mă refer la ceea ce devine altceva; iar unul nu va fi separabil, și nici natura separată /nu va exista/, așa cum, totuși, acești filozofi o doresc.[46]

---

[45] Aristotel critică „evoluționismul" lui Empedocle sau Anaxagoras. Din acest punct de vedere, el este aproape de Platon, care nu concepe că ceva mai aproape de perfecțiune poate proveni de la sine din ceva mai imperfect.

[46] Dacă Unul provine din amestecul unor principii-elemente (precum Apa, Focul etc.), înseamnă că el nu este o existență autonomă, separabilă de lumea materială, așa cum respectivii filozofi platonicieni o doresc.

Oare /numărul/ va proveni din elemente prin compunere, precum o silabă ? Dar atunci e necesar /ca elementele componente/ să posede o poziție. Iar cel care gândește /numărul/ va gândi distinct Unul și mulțimea. Așadar, acesta va fi numărul: unitatea și mulțimea, sau Unul și inegalul.[47]

Și, de vreme ce compusul din elemente provine uneori din elemente ce sunt conținute, alteori — nu, în ce fel este numărul ? Nu poate fi compus din elemente conținute decât lucrul pentru care există generare. Oare provine /din elemente/ în felul în care ceva provine dintr-o sământă ? Dar nu e cu putință ca ceva să derive din indivizibil.

Oare /numărul/ provine dintr-un contrar care nu subzistă
/în momentul apariției numărului/ ?[48] Dar câte au acest mod
1092 b de proveniență o au și din altceva care subzistă. Or, dat fiind
că unii socotesc pe Unu drept contrariul mulțimii, alții — drept
contrariul inegalului, servindu-se de Unu ca de egal, numărul
ar părea că provine din contrarii. Ar exista, așadar, *un ce subzistent*, reprezentând pe unul dintre cele două aspecte, din care
există sau se naște /numărul/.[49]

În plus, cum de restul lucrurilor, câte provin din contrarii, sau care conțin contrarii, sunt supuse pieirii, chiar dacă ar proveni din Universul întreg /drept contrariu/ <κἂν ἐκ παντὸς ᾖ>, dar numărul nu este pieritor ?[50] Despre acestea, ei nu spun nimic.

---

[47] Numărul nu poate proveni din Unu și mulțime, precum o silabă provine din literele componente. În cazul numărului, presupusele elemente nu pot avea poziție (ordine) și nici nu pot fi separate în interiorul compusului.

[48] Așa cum provine ziua din noapte, de pildă, sau caldul din rece. Pentru Aristotel caldul actualizat provine din caldul virtual, care poate fi rece actualizat.

[49] Numărul ar proveni dintr-un substrat, precum forma are drept substrat materia.

[50] Lucrurile care provin din conlucrarea contrariilor, precum corpul, armonia, zborul săgeții, au o pieire, în vreme ce numărul nu are așa ceva. Deci el nu poate proveni din conlucrarea dintre Unu și mulțime, luate drept contrarii, cum vor platonicienii.

Iar /elementul contrariu/ conținut sau neconținut își nimicește contrariul, de pildă, Ura nimicește amestecul originar. (Deși nu ar fi trebuit să se întâmple așa, căci ea nu este contrariul amestecului.)

Dar lipsește analiza respectivă și nu se spune modul în care numerele sunt rațiunile de a fi ale lucrurilor și ale existenței: oare ca limite, precum sunt punctele pentru mărimi? Și sunt în felul în care Eurytos a stabilit care este numărul unui anume lucru? De pildă, acest număr este al omului, celălalt — al calului, precum fac cei care aplică numerele la figuri — triunghi, pătrat, în acest fel ei închipuie formele vietăților cu pietricele.[51]

Sau numerele sunt rațiuni fiind luate ca raporturi, ce sunt o armonie de numere? La fel să fie și omul, și celelalte lucruri? Dar în ce fel sunt numere proprietățile — albul, dulcele și caldul?

Că numerele nu sunt Ființă și nici nu sunt rațiuni de a fi ale Formei e evident. Căci Ființa *este raport* <λόγος>, *iar numărul este materia /acestui raport/.* De exemplu, Ființa cărnii sau a osului este număr /în sensul că/ sunt trei părți de foc și două de pământ. Și întotdeauna numărul, oricare ar fi, numără anumite lucruri, fie foc, fie pământ, fie unități abstracte. Dar Ființa reprezintă raportul unei cantități față de o altă cantitate în conformitate cu rezultatul amestecului dintre cele două. Or, acesta nu este deloc un număr, ci un raport al combinației de numere ce se referă la corpuri, sau la orice altceva.[52]

Așadar, numărul nu este rațiune de a fi eficientă, nici numărul în general, nici numărul format din unități. Și el nu e nici materia, nici forma și esența lucrurilor. Și nu este nici finalitatea lor.

---

[51] Eurytos, un pitagorician, reprezenta formele lucrurilor cu ajutorul unor pietricele, apoi număra pietricelele și rezultatul era „numărul“ lucrului respectiv.

[52] Raportul, λόγος, reprezintă esența formală a lucrurilor. Cuvântul pentru a-l desemna este identic cu cel care, adesea, desemnează la Aristotel definiția sau noțiunea.

Capitolul 6

Ne-am putea întreba și ce este binele, acela provenit din numere, prin faptul de a reprezenta un amestec situat într-un număr, adică fie într-un număr perfect, fie într-un număr impar.[53] Or, cu nimic mai sănătos nu e hidromelul amestecat, luat de trei ori câte trei părți /cu apă/, ci mai degrabă ar folosi dacă e luat fără o proporție specială, dar e apos, decât dacă e consistent și într-o anumită proporție.

În plus, rapoartele combinațiilor se regăsesc în adunarea numerelor, și nu în numerele /înmulțite/, de pildă trei plus doi și nu de trei ori doi. Căci la înmulțire, genul /lucrurilor multiplicate/ trebuie să fie identic, astfel încât produsul factorilor 1, 2, 3 trebuie măsurat cu 1, iar produsul factorilor 4, 5, 6 trebuie măsurat cu 4. De unde rezultă că toți factorii se măsoară cu aceeași unitate. $2\times5\times3\times6$ nu va fi, așadar, numărul focului, și nici al apei 2×3.

1093 a Iar dacă este necesar ca toate lucrurile să participe la număr, este necesar să rezulte multe lucruri identice, și numărul să fie identic pentru cutare, cât și pentru altceva. Dar oare acest număr este cauza și lucrul există din pricina numărului, sau legătura nu e clară? De exemplu: există, /spun pitagoricienii/, un număr al revoluției Soarelui, un altul — al Lunii, un alt număr pentru viața și vârsta fiecărui animal. Ce oprește ca unele dintre aceste numere să fie pătratice, altele cubice, altele egale; iar altele duble? Nimic nu oprește, ci e necesar să rămânem la acești termeni, dacă toate cele împărtășesc comuniunea numărului.

Și s-a acceptat că lucruri diferite ajung în stăpânirea aceluiași număr, astfel încât dacă pentru unele lucruri revine același număr, acele lucruri ar fi identice între ele care ar avea aceeași formă de număr; de exemplu, atunci Soarele și Luna ar fi identice. Dar de ce să fie /aceste numere/ rațiuni de a fi?

[53] Pentru pitgoricieni, anumite numere, cum ar fi fost patrul sau zecele, erau considerate a fi sediul unor calități morale, precum binele sau răul.

Există șapte vocale, scala muzicală are șapte note <ἑπτὰ χορδαὶ ἡ ἁρμονία>, sunt șapte stele în constelația Pleiadelor, la șapte ani animalele își pierd dinții (deși, unele da, altele — nu), sunt șapte eroii plecați să cucerească Teba. Dar oare, fiindcă numărul /șapte/ are anumite însușiri, de aceea eroii au fost șapte la număr, sau de aceea constelația Pleiadelor are șapte stele? Sau eroii /au fost șapte/ corespunzător /celor șapte/ porți ale /cetății/ sau din alt motiv, iar la constelație noi numărăm /șapte stele/, la Carul Mare numărăm douăsprezece, iar alții numără mai multe /stele/?[54]

Dat fiind însă că și literele Ξ, Ψ, Z sunt numite /de unii/ „consonante", și, fiindcă consonanțele <συμφωνίαι> muzicale sunt trei la număr, și acestea fonetice ar fi tot trei.[55] Dar faptul că ar putea fi nenumărate alte consonanțe /fonetice/ nu-i preocupă. (Și pentru Γ si Π ar putea exista un singur semn.) Iar dacă /ei afirmă/ că fiecare dintre restul consonanțelor /Ξ, Z, Ψ/ este dublă și că nu e astfel nici o altă /literă/, motivul este că, fiind trei puncte de articulație[56], S este adăugat fiecăruia dintre ele; de aceea sunt numai trei, *și nu fiindcă consonanțele muzicale sunt trei.* Asta, deoarece consonanțele /muzicale/ sunt mai multe, în timp ce combinațiile de litere nu pot fi /decât trei/.

Acești pitagoricieni seamănă cu interpreții lui Homer din vechime, care observau asemănări mici, dar le neglijau pe cele mari. Unii dintre ei vorbesc despre multe astfel de lucruri: de

---

[54] Nu anumite calități intrinseci ale numărului șapte determină ca diferite obiecte să fie câte șapte, ci alte motive, ținând de context, cum ar fi faptul că erau șapte porți ale Tebei sau că noi alcătuim forma constelației Pleiadelor astfel încât ea să cuprindă șapte stele. Magia numerologică — sugerează Aristotel — este o alcătuire omenească și nu se regăsește în firea lucrurilor, pentru a alcătui rațiuni de a fi.

[55] Literele respective sunt duble în greacă. Cuprinzând două sunete care se rosteau împreună, ele erau asemuite consonanțelor muzicale perfecte: octava, cvinta și cvarta. Cuvântul grec pentru a denumi „consonantele" fonetice (consoanele) și „consonanțele" muzicale este același: συμφωνία.

[56] Labiala, dentala și guturala, care, la rândul lor, puteau fi surde, sonore și aspirate.

exemplu, afirmă că, existând sunetele intermediare — /ce dau/ nona și octava —, și versul epic are șaptesprezece silabe — egal
1093 b cu suma acelora. Ei disting în dreapta /cezurii/ versului nouă silabe, iar în stânga — opt. Și mai spun că intervalul de la A la Ω /24 de litere/ este egal cu intervalul dintre nota cea mai de jos și cea mai înaltă la flaut, interval al cărui număr este egal cu armonia Cerului.

Trebuie însă văzut că nimeni nu ar avea greutăți să invoce sau să găsească asemenea /corespondențe/ printre entitățile eterne, după ce le-ar descoperi și printre cele pieritoare. Numai că naturile lăudate ale numerelor și cele contrare acestora și, în general, proprietățile aflate în corpurile matematice, despre care unii filozofi susțin că sunt rațiuni ale existenței, par, cel puțin celor care le cercetează, să se sustragă /examenului/. (Dintre cele analizate când ne-am referit la rațiuni, în nici un fel vreuna dintre aceste naturi numerice nu este rațiune de a fi.)

Este o realitate că acești filozofi fac limpede faptul că binele aparține /numerelor/ și că numărul impar, rectiliniul, pătratul și puterile anumitor numere aparțin seriei frumosului. Ei /văd/ anotimpurile asociate unui anumit număr. Și alte caracteristici pe care le colecționează din teoremele matematice au, toate acestea, /puterea corespondenței/.[57]

Iată de ce ele par a fi întâmplări: unele coincidențe sunt contextuale, *toate lucrurile însă au proprietăți ce-și corespund reciproc, și formează o unitate prin analogie. Într-adevăr, în fiecare dintre categoriile a ceea-ce-este există elementul analogic:* precum rectiliniul, în domeniul lungimilor, corespunde planului, în domeniul suprafeței. Și probabil că imparul printre numere este ceea ce este albul printre culori.

Pe deasupra, *numerele ideale* nu sunt rațiunea de a fi a armoniilor muzicale și a altor armonii asemănătoare (numerele

---

[57] Platonicienii erau tot mai tentați de speculațiile numerologice și de ideea unor corespondențe secrete între lucruri și fenomene, bazate pe numere. Teoria va deveni tot mai influentă în Antichitatea târzie, apoi în Renaștere, adică în perioade de relativ regres al aristotelismului.

egale se deosebesc între ele prin formă; de asemenea și unitățile din interiorul lor)[58]. Fie și din acest motiv, nu trebuie postulate Formele.

Iată, așadar, consecințele acestor teorii, /ce rămân valabile/ chiar dacă s-ar mai aduce și alte detalii. Cât chin au îndurat /acești filozofi/ când au discutat geneza numerelor și faptul că nu au reușit cu nici un chip să lege laolaltă concluziile lor par a fi o dovadă a faptului că entitățile matematice *nu sunt separabile de lucrurile senzoriale,* după cum afirmă unii gânditori, și că *nu ele sunt principiile /existenței/.*

[58] Numerele ideale sunt Forme, adică unicate. Ele nu pot coopera între ele pentru a forma armoniile muzicale, deoarece Formele nu se pot amesteca între ele.

INDICE DE NUME

CUPRINS